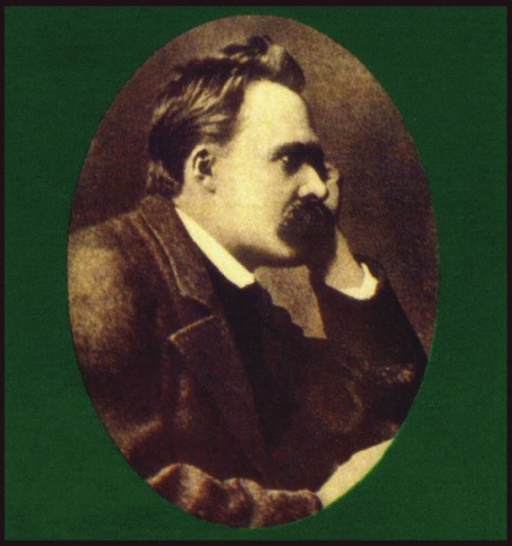
Gilles Deleuze



Nietzsche y la filosofía

ANAGRAMA
Colección Argumentos

Gilles Deleuze

Nietzsche y la filosofía

Traducción de Carmen Artal

EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Nietzsche et la philosophie
© Presses Universitaires de France
París, 1967

Primera edición: 1971
Segunda edición: 1986
Tercera edición: 1993
Cuarta edición: 1994
Quinta edición: 1998

ÍNDICE

I. LO TRÁGICO

1. El concepto de genealogía. 7
2. El sentido. 10
3. Filosofía de la voluntad. 14
4. Contra la dialéctica. 17
5. El problema de la tragedia. 20
6. La evolución de Nietzsche. 22
7. Dionysos y Cristo. 25
8. Esencia de lo trágico. 28
9. El problema de la existencia. 32
10. Existencia e inocencia. 37
11. El lanzamiento de dados. 40
12. Consecuencias para el eterno retorno 44
13. Simbolismo de Nietzsche. 46
14. Nietzsche y Mallarmé. 50
15. El pensamiento trágico. 53
16. La piedra clave. 56

II. ACTIVO Y REACTIVO

1. El cuerpo. 59
2. La distinción de fuerzas. 61
3. Cantidad y cualidad. 64
4. Nietzsche y la ciencia. 67
5. Primer aspecto del eterno retorno: como doctrina cosmológica y física. 70
6. ¿Qué es la voluntad de poder?. 73

7. La terminología de Nietzsche 77
8. Origen e imagen invertida 81
9. Problema de la medida de las fuerzas . . . 84
10. La jerarquía 87
11. Voluntad de poder y sentimiento de poder . . 90
12. El devenir reactivo de las fuerzas 93
13. Ambivalencia del sentido y de los valores . . 95
14. Segundo aspecto del eterno retorno: como pensamiento ético y selectivo 98
15 El problema del eterno retorno 103

III. LA CRÍTICA

1. Transformación de las ciencias del hombre . . 105
2. Formulación de la pregunta en Nietzsche . . . 108
3. El método de Nietzsche 111
4. Contra sus predecesores 113
5. Contra el pesimismo y contra Schopenhauer . . 118
6. Principios para la filosofía de la voluntad . . . 120
7. Plan de «la genealogía de la moral» 123
8. Nietzsche y Kant desde el punto de vista de los principios 127
9. Realización de la crítica 129
10. Nietzsche y Kant desde el punto de vista de las consecuencias 132
11. El concepto de verdad 134
12. Conocimiento moral y religión 138
13. El pensamiento y la vida 141
14. El arte 144
15. Nueva imagen del pensamiento 146

IV. DEL RESENTIMIENTO A LA MALA CONCIENCIA

1. Reacción y resentimiento 157
2. Principio de resentimiento 158
3. Tipología del resentimiento 161

4. Caracteres del resentimiento. 165
5. ¿Es bueno? ¿es malo?. 168
6. El paralogismo. 172
7. Desarrollo del resentimiento: el sacerdote judío . 175
8. Mala conciencia e interioridad. 180
9. El problema del dolor. 181
10. Desarrollo de la mala conciencia: el sacerdote cristiano. 184
11. La cultura considerada desde el punto de vista prehistórico. 187
12. La cultura considerada desde el punto de vista post-histórico 190
13. La cultura considerada desde el punto de vista-histórico. 194
14. Mala conciencia, responsabilidad, culpabilidad . 198
15. El ideal ascético y la esencia de la religión . . 201
16. Triunfo de las fuerzas reactivas. 205

V. EL SUPERHOMBRE: CONTRA LA DIALÉCTICA

1. El nihilismo. 207
2. Análisis de la piedad. 209
3. Dios ha muerto. 214
4. Contra el hegelianismo. 220
5. Los avatares de la dialéctica. 224
6. Nietzsche y la dialéctica. 228
7. Teoría del hombre superior. 231
8. El hombre, ¿es esencialmente «reactivo»? . . 234
9. Nihilismo y transmutación: el punto focal . . 240
10. La afirmación y la negación. 246
11. El sentido de la afirmación. 252
12. La doble afirmación: Ariana. 259
13. Dionysos y Zarathustra. 264

CONCLUSIÓN. 271

I

LO TRÁGICO

1. El concepto de genealogía

El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor. Es evidente que la filosofía moderna, en gran parte, ha vivido y vive aún de Nietzsche. Pero no quizás como él hubiera deseado. Nietzsche no ocultó nunca que la filosofía del sentido y de los valores tenían que ser una crítica. Revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en términos de valores, es precisamente uno de los móviles relevantes de la obra de Nietzsche. Pero lo que le sucedió a la filosofía moderna es que la teoría de los valores engendró un nuevo conformismo y nuevas sumisiones. Incluso la fenomenología ha contribuido con su método de trabajo a poner una inspiración nietzscheana, a menudo presente en ella, al servicio del conformismo moderno. Pero cuando se trata de Nietzsche, tenemos por el contrario que partir del hecho siguiente: la filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a «martillazos». El concepto de valor, en efecto, implica una inversión *crítica.* Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a par-

tir de los cuales ésta aprecia los fenómenos. Pero, por otra parte y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, «puntos de vista de apreciación», de los que deriva su valor intrínseco. El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación.* La evaluación se define como el elemento diferencial de los valores correspondientes: a la vez elemento crítico y creador. Las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan. Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida. Hay cosas que no pueden decirse, sentir o concebirse, valores en los que sólo puede creerse a condición de valorar «bajo», de vivir y de pensar «bajamente». He aquí lo esencial: *lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil* no son valores, sino representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores.

La filosofía crítica tiene dos movimientos inseparables: referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo a los valores; pero también referir estos valores a algo que sea como su origen, y que decida su valor. Es aquí donde puede verse la doble lucha de Nietzsche: contra los que sustraen los valores a la crítica, contentándose con hacer inventario de los valores existentes o con criticar las cosas en nombre de valores ya establecidos: los «obreros de la filosofía», Kant y Schopenhauer [1]. Pero también contra los que critican, o respetan, los valores haciéndolos derivar de simples hechos, de pretendidos hechos objetivos: los utilitaristas, los «sabios» [2]. En ambos casos la filosofía nada en el elemento *indiferente* de lo que vale en sí o de lo que vale para todos. Nietzsche se alza a la vez contra la elevada idea de fundamento, que deja los valores indiferentes a su propio origen, y contra la idea

1. *BM,* 211.
2. *BM,* VI parte.

de una simple derivación causal o de un llano inicio que plantea un origen indiferente a los valores. Nietzsche crea el nuevo concepto de genealogía. El filósofo es un geneaólogo, no un juez de tribunal a la manera de Kant, ni un mecánico al modo utilitarista. El filósofo es Hesíodo. Al principio de la universalidad kantiana, así como al principio de la semejanza, grato a los utilitaristas, Nietzsche opone el sentimiento de diferencia o de distancia (elemento diferencial). «Es desde lo alto de este sentimiento de distancia que nos concedemos el derecho de crear valores o determinarlos: ¿qué importa su utilidad?» [3].

Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen. Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico. Pero así entendida, la crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación. Por este motivo la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una *reacción,* sino como una *acción.* Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento. Zarathustra será seguido por su «mono», por su «bufón», por su «demonio», de una parte a otra del libro; pero el mono se distingue de Zarathustra como la venganza y el resentimiento se distinguen de la propia crítica. Confundirse con su mono, esto es lo que Zarathustra siente como una de las horrorosas tentaciones que se le tienden [4]. La crítica no es una re-acción del re-sentimiento, sino la expresión activa de un modo de existencia activo: el ataque y no la venganza, la agresividad natural de una manera de ser, la maldad

3. *GM, I, 2.*
4. *Z,* III «Al pasar».

divina sin la que no se podría imaginar la perfección [5]. Esta manera de ser es la del filósofo, porque se propone precisamente manejar el elemento diferencial como crítico y creador, o sea, como un martillo. Piensan «bajamente», dice Nietzsche de sus adversarios. Nietzsche espera muchas cosas de esta concepción de la filosofía: una nueva organización de las ciencias, una nueva organización de la filosofía, una determinación de los valores del futuro.

2. El sentido

Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual. Toda la filosofía es una sintomatología y una semiología. Las ciencias son un sistema sintomatológico y semiológico. A la dualidad metafísica de la apariencia y de la esencia, y también a la relación científica del efecto y la causa, Nietzsche opone la correlación de fenómeno y sentido. Cualquier fuerza es apropiación, dominación, explotación de una porción de realidad. Incluso la percepción en sus diversos aspectos es la expresión de fuerzas que se apropian de la naturaleza. Es decir que la propia naturaleza tiene una historia. En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él. La historia es la variación de los sentidos, es decir «la sucesión de los fenómenos de sujección más o menos violentos, más o menos independientes unos de otros» [1]. El sentido es pues una noción compleja: siempre hay una pluralidad de sentidos, una *constelación*, un conjunto de su-

5. *EH.* I, 6-7.

cesiones, pero también de coexistencias, que hace de la interpretación un arte. «Cualquier subyugación, cualquier dominación equivale a una nueva interpretación».

La filosofía de Nietzsche no se comprende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo. Y a decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo) y la propia filosofía son la misma cosa. El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de la libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo. Los Dioses están muertos; pero se han muerto de risa al oír decir a un Dios que él era el único. «¿No es precisamente esto la divinidad, que haya dioses, que no haya un único Dios?» [2]. Y la muerte de aquel Dios, que decía ser el único, es en sí misma plural: la muerte de Dios es un acontecimiento de sentido múltiple. Por eso Nietzsche no cree en los «grandes acontecimientos» ruidosos, sino en la pluralidad silenciosa de los sentidos de cada acontecimiento [3]. No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: Algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (los dioses), que se apoderan de ello. Hegel quiso ridiculizar el pluralismo, identificándolo con una conciencia ingenua que se contentaría con decir: «esto, aquello, aquí, ahora» — como un niño tartamudeando sus más humildes necesidades. En la idea pluralista de que una cosa tiene varios sentidos, en la idea de que hay varias cosas, y «esto y después aquello» para una misma cosa, observamos la más alta conquista de la filosofía, la conquista del concepto verdadero, su madurez, y no su renuncia ni su infancia. Porque la evaluación de esto y aquello, el delicado acto de pesar las cosas y los sentidos de cada una, la estimación de las fuerzas que definen en cada instante los aspectos de una cosa y sus relaciones con las demás, todo aquello (o todo esto) revela el arte más alto de la filosofía, el de la interpretación.

1. *GM*, II, 12.
2. *Z*, III, «Los tránsfugas».
3. *Z*, II, «Grandes acontecimientos».

Interpretar, e incluso valorar, es pesar. La noción de esencia no se pierde en ello, sino que adquiere una nueva significación; porque todos los sentidos no vienen a ser lo mismo. Una cosa tiene tanto sentido como fuerzas capaces de apoderarse de ella. Pero la propia cosa no es neutra, y se halla más o menos en afinidad con la fuerza que actualmente la posee. Hay fuerzas que sólo pueden apoderarse de algo dándole un sentido restrictivo y un valor negativo. Se denominará esencia, contrariamente, entre todos los sentidos de una cosa, a aquél que le da la fuerza que presenta con ella mayor afinidad. Así, en un ejemplo que a Nietzsche le gusta citar, la religión no tiene un único sentido, ya que sirve sucesivamente a fuerzas múltiples. Pero, ¿cuál es la fuerza de mayor afinidad con la religión? (¿Cuál es aquélla en la que ya no se sabe quién domina, dominando ella misma a la religión o la religión dominándola a ella?)[4]. «Buscad H». Todo esto para todas las cosas sigue siendo cuestión de peso, el arte delicado pero riguroso de la filosofía, la interpretación pluralista.

La interpretación revela su complejidad si se piensa que una nueva fuerza no puede aparecer y apropiarse de un objeto más que adoptando, en su momento inicial, la máscara de las fuerzas precedentes que ya la han ocupado. La máscara o la astucia son leyes de la naturaleza, o sea algo más que una máscara o una astucia. La vida, en sus comienzos, debe imitar la materia para ser únicamente posible. Una fuerza no sobreviviría, si antes no tomase en préstamo la faz de las fuerzas precedentes contra las que lucha[5]. Por eso el filósofo sólo puede nacer y crecer, con alguna posibilidad de sobrevivir, teniendo el aire contemplativo del sacerdote, del hombre ascético y religioso que domina el mundo antes de su aparición. Que tal necesidad pesa sobre nosotros, no sólo lo testimonia la ridicula imagen que nos hacemos de la filosofía: la imagen del filósofo-prudente, amigo de la prudencia y de la ascesis. Pero aún más, la misma filosofía no arroja su más-

4. Nietzsche pregunta: ¿cuál es la fuerza que da a la religión la ocasión «de actuar soberanamente por ella misma»? (*BM,* 62).
5. *GM,* III, 8, 9 y 10.

cara ascética a medida que crece: en un cierto modo debe creer en ella, no puede más que conquistar su máscara, dándole un nuevo sentido en el que finalmente se exprese la verdadera naturaleza de su fuerza anti-religiosa [6]. Observamos que el arte de interpretar debe ser también un arte de atravesar las máscaras, y de descubrir qué es lo que se enmascara y por qué, y con qué objeto se conserva una máscara remodelándola. Es decir, que la genealogía no aparece al principio, y que se corre el riesgo de muchos contrasentidos al buscarla, desde el nacimiento, que es el padre de la criatura. La diferencia en el origen no aparece desde el origen, salvo quizás para una mirada particularmente experta, la mirada que ve de lejos, la mirada del presbítero, del genealogista. Sólo cuando la filosofía se ha desarrollado puede captarse la esencia o la genealogía, y distinguirla de todo aquello con lo que, al principio, tenía demasiado interés en confundirse. Esto ocurre con todas las cosas: *«En cualquier cosa,* sólo importan los grados superiores» [7]. No porque el problema no sea el del origen, sino porque el origen concebido como genealogía sólo puede ser determinado en relación a los grados superiores.

No se trata de saber lo que los griegos deben a Oriente, dice Nietzsche [8]. La filosofía es griega, en la medida en que es en Grecia donde alcanza por vez primera su forma superior, donde atestigua su verdadera fuerza y sus finalidades, que no se confunden con las del Oriente-sacerdote, incluso cuando la sutiliza. *Philosophos* no quiere decir sabio, sino amigo de la sabiduría. Ahora bien, de qué extraña manera hay que interpretar «amigo»: el amigo, dice Zarathustra, es siempre un tercero entre yo y yo mismo, que me impulsa a superarme y a ser superado para vivir [9]. Amigo de la sabiduría es aquel que se vale de la sabiduría, pero como si se valiera de una máscara en la que no se sobreviviría; el que utiliza la sabiduría para nuevos fines, extraños y peligrosos, ciertamente muy poco sabios. Desea que ella se supere y sea su-

6. *GM,* III, 10.
7. *NP.*
8. NP.
9. Z, I, «Sobre el amigo».

perada. En efecto, la gente no siempre se engaña sobre esto; presiente la esencia del filósofo, su anti-sabiduría, su inmoralismo, su concepto de la amistad. Humildad, pobreza, castidad, adivinemos el sentido que adquieren estas virtudes sabias y ascéticas, cuando son recuperadas por la filosofía como por una fuerza nueva[10].

3. Filosofía de la voluntad

La genealogía no sólo interpreta, también valora. Hasta ahora hemos presentado las cosas como si las diferentes fuerzas luchasen y se sucediesen en relación a un objeto casi inerte. Pero el propio objeto es fuerza, expresión de una fuerza. Por la misma razón existe más o menos una afinidad entre el objeto y la fuerza que se apodera de él. No hay ningún objeto (fenómeno) que no esté ya poseído, porque en sí mismo es, no una apariencia, sino la aparición de una fuerza. Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás: éste es el principio de la filosofía de la naturaleza en Nietzsche. La crítica del atomismo debe entenderse a partir de este principio; consiste en mostrar que el atomismo es un intento de prestar a la materia una pluralidad y una distancia esenciales que, de hecho, sólo pertenecen a la fuerza. Únicamente la fuerza tiene por ser el relacionarse con otra fuerza. (Como dice Marx, cuando interpreta el atomismo: «los átomos son en sí mismos su único objeto y sólo pueden relacionarse con ellos mismos...»[1] Pero el problema es: la noción de átomo en su esencia, ¿deja

10. *GM,* III, 8.
1. Marx, *Diferencia Demócrito-Epicuro.*

adivinar esta relación esencial que se le adjudica? El concepto sólo es coherente si se piensa fuerza en lugar de átomo. Porque la noción de átomo no puede contener en sí misma la diferencia necesaria para la afirmación de semejante relación, diferencia en la esencia y según la esencia. Así, el atomismo sería una máscara del dinamismo naciente.)

El concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza. De ello resulta una nueva concepción de la filosofía de la voluntad; ya que la voluntad no se ejerce misteriosamente sobre músculos o sobre nervios, y menos aún sobre una materia en general, sino que, necesariamente, se ejerce sobre otra voluntad. El auténtico problema no se halla en la relación del querer con lo involuntario, sino en la relación entre una voluntad que ordena y una voluntad que obedece, y que obedece más o menos. «La voluntad bien entendida sólo puede actuar sobre una voluntad, y no sobre una materia (los nervios, por ejemplo). Hay que aceptar la idea de que en cualquier parte donde se constaten efectos, es que una voluntad actúa sobre otra voluntad» [2]. Se habla de la voluntad como de algo *complejo* porque, en tanto que quiere, quiere ser obedecida, pero sólo una voluntad puede obedecer al que la manda. De este modo el pluralismo halla su inmediata confirmación y su terreno de elección en la filosofía de la voluntad. Y el punto que acarrea la ruptura de Nietzsche con Schopenhauer es preciso: se trata, concretamente, de saber si la voluntad es una o múltiple. Todo lo demás se desprende de ahí: efectivamente, si Schopenhauer llega a negar la voluntad, es, en primer lugar, porque cree en la unidad del querer. Al ser la voluntad, según Schopenhauer, una en su esencia, el verdugo acaba por comprender que es uno con su propia víctima: la conciencia de la identidad de la voluntad en todas sus manifestaciones es lo que lleva a la voluntad a negarse, a suprimirse en la piedad,

2. *BM,* 36.

en la moral y en el ascetismo[3]. Nietzsche descubre lo que le parece ser la mistificación propiamente schopenhaueriana: se debe negar necesariamente la voluntad, cuando se sostiene su unidad, su identidad.

Nietzsche denuncia el alma, el yo, el egoísmo como los últimos refugios del atomismo. El atomismo psíquico no tiene mucho más valor que el físico: «En todo querer, se trata solamente de mandar y de obedecer en el interior de una estructura colectiva compleja, hecha de varias almas»[4]. Cuando Nietzsche canta el egoísmo, es siempre de un modo agresivo o polémico: contra las virtudes, contra la virtud del desinterés[5] pero, de hecho, el egoísmo es una mala interpretación de la voluntad, como el atomismo una mala interpretación de la fuerza. Para que haya egoísmo sería necesario que hubiera un *ego.* Que cualquier fuerza se relaciona con otra, sea para obedecer sea para mandar, he aquí lo que nos encamina hacia el origen: el origen es la diferencia en el origen, la diferencia en el origen es la *jerarquía,* es decir la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente. La jerarquía como algo inseparable de la genealogía, he aquí lo que Nietzsche llama «nuestro problema»[6]. La jerarquía es el hecho originario, la identidad de la diferencia y del origen. Porqué precisamente el problema de la jerarquía es el problema de los «espíritus libres» lo entenderemos más adelante. De todas maneras, podemos señalar a este respecto, la progresión del sentido al valor, de la interpretación a la valoración como tareas de la genealogía: el sentido de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee, el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo.

3. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación.*
4. *BM,* 19.
5. *Z,* III, *Sobre los tres males.*
6. *HH,* Prefacio, 7.

4. Contra la dialéctica

¿Es «dialéctico» Nietzsche? Una relación aunque sea esencial entre el uno y el otro no basta para formar una dialéctica: todo depende del papel de lo negativo en esta relación. Nietzsche dice con razón que la fuerza tiene a otra fuerza por objeto. Pero, precisamente, es con *otras* fuerzas que la fuerza entra en relación. Es con *otra clase* de vida que la vida entra en lucha. El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo. Por ello debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche. Se ha dicho que Nietzsche no conocía bien a Hegel, en el sentido de que no se conoce bien al adversario. Creemos por el contrario que el movimiento hegeliano, las distintas corrientes hegelianas le fueron familiares; al igual que Marx, las utilizó como cabeza de turco. El conjunto de la filosofía de Nietzsche aparece abstracta y poco comprensible si no se descubre en ella contra quién va dirigida. Y la pregunta, ¿contra quién? induce a muchas respuestas. Pero una de ellas, particularmente importante, es que el superhombre va dirigido contra la concepción dialéctica del hombre, y el cambio de valor contra la dialéctica de la apropiación o de la supresión de la alienación. El antihegelianismo atraviesa la obra de Nietzsche, como el hilo de la agresividad. Podemos ya seguirlo en la teoría de las fuerzas.

En Nietzsche la relación esencial de una fuerza con otra nunca se concibe como un elemento negativo en la esencia. En su relación con la otra, la fuerza que se hace obedecer no niega la otra o lo que no es, afirma su propia diferencia y goza de esta diferencia. Lo negativo no está presente en la esencia como aquello de donde la fuerza extrae su actividad: al contrario, resulta de esta actividad, de la existencia de una fuerza activa y de la afirmación de su diferencia. Lo negativo es un producto de la propia existencia: la agresividad necesariamente asociada a una existencia activa, la agresividad de una afirmación. En cuanto al concepto negativo (es decir la negación como concepto), «es sólo un pálido contraste, nacido con retraso en comparación con el

concepto fundamental, totalmente impregnado de vida y de pasión» [1]. Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche opone el elemento práctico de la *diferencia:* objeto de afirmación y de placer. Es en este sentido que puede hablarse de empirismo nietzscheano. El problema tan común en Nietzsche: ¿qué quiere una voluntad?, ¿qué quiere éste, aquél?, no debe entenderse como búsqueda de una finalidad, de un motivo ni de un objeto de esta voluntad. Lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia. En su relación esencial con la otra, una voluntad hace de su diferencia un objeto de afirmación. «El placer de saberse diferente» [2]: éste es el nuevo elemento conceptual, agresivo y aéreo, que el empirismo opone a las pesadas nociones de la dialéctica y, sobre todo, como dice el dialéctico, al *trabajo* de lo negativo. Que la dialéctica sea un trabajo y el empirismo un placer, ya es caracterizarlos suficientemente. Y, ¿quién se atreve a decir que hay más pensamiento en un trabajo que en un placer? La diferencia es el objeto de una afirmación práctica inseparable de la esencia y constitutiva de la existencia. El «sí» de Nietzsche se opone al «no» dialéctico; la afirmación a la negación dialéctica; la diferencia a la contradicción dialéctica; la alegría, el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza, a la pesadez dialéctica; la hermosa irresponsabilidad a las responsabilidades dialécticas. El sentimiento empírico de la diferencia, en resumen, la jerarquía, es el motor esencial del concepto más eficaz y más profundo que todo el pensamiento de la contradicción.

Más aún, debemos preguntarnos: ¿qué es lo que quiere el propio dialéctico? ¿Qué quiere esta voluntad que desea la dialéctica? Una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que la dominan: sólo una fuerza así sitúa al elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el

1. GM, I, 10.
2. *BM,* 260.

principio de su existencia. «Mientras que la moral aristocrática nace de una triunfal afirmación de sí misma, la moral de los esclavos desde el principio es un no a lo que no forma parte de ella misma, a lo que es diferente a ella, a lo que es su no-yo; y éste no es su acto creador»[3]. Por eso Nietzsche presenta la dialéctica como la especulación de la plebe, como el modo de pensar del esclavo[4]: el pensamiento abstracto de la contradicción prevalece entonces sobre el sentimiento concreto de la diferencia positiva, la reacción sobre la acción, la venganza y el resentimiento ocupan el lugar de la agresividad. Y Nietzsche inversamente muestra que lo que es negativo en el dueño es siempre un producto secundario y derivado de su existencia. Del mismo modo, la relación del señor y el esclavo no es, en sí misma, dialéctica. ¿Quién es dialéctico, quién dialectaliza la relación? Es el esclavo, el punto de vista del esclavo, el pensamiento desde el punto de vista del esclavo. El célebre aspecto dialéctico de la relación señor-esclavo, en efecto, depende de esto: que aquí el poder es concebido, no como voluntad de poder, sino como representación del poder, como representación de la superioridad, como reconocimiento por «uno» de la superioridad del «otro». Lo que quieren las voluntades en Hegel, es hacer *reconocer* su poder, *representar* su poder. Y, según Nietzsche, hay aquí una concepción totalmente errónea de la voluntad de poder y de su naturaleza. Una concepción semejante es la del esclavo, es la imagen que el hombre del resentimiento se hace del poder. *Es el esclavo quien sólo concibe el poder como objeto de reconocimiento, materia de una representación, baza de una competición, y por consiguiente quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos*[5]. Si la relación de señor y esclavo adopta fácilmente la forma dialéctica, hasta el punto de haberse convertido en un

3. GM, I, 10.

4. *Cr. Id.,* «El problema de Sócrates», 3-7. *VP, I,* 70: «Es la plebe la que triunfa en la dialéctica... La dialéctica sólo puede servir como arma defensiva».

5. Contra la idea de que la voluntad de poder sea voluntad de hacerse «reconocer», o sea de hacerse atribuir los valores en boga: *BM,* 261; *A,* 113.

arquetipo o en una figura escolar para cualquier joven hegeliano, es porque el retrato del señor que nos presenta Hegel es, desde el inicio, un retrato hecho por el esclavo, un retrato que representa al esclavo, al menos como se ve a sí mismo, como máximo, un esclavo venido a más. Bajo la imagen hegeliana del señor, es siempre el esclavo quien se manifiesta.

5. El problema de la tragedia

El comentador de Nietzsche debe evitar, sobre todo, «dialectizar» el pensamiento nietzscheano bajo cualquier pretexto. Sin embargo se ha hallado un pretexto: es el de la cultura trágica, del pensamiento trágico, de la filosofía trágica que recorren la obra de Nietzsche. Pero, precisamente, ¿a qué llama «trágico» Nietzsche? Nietzsche opone la visión trágica del mundo a otras dos visiones: dialéctica y cristiana. O, con mayor precisión, la tragedia tiene tres formas de morir: la primera vez muere debido a la dialéctica de Sócrates, es su muerte «euripidiana». La segunda vez a causa del cristianismo y la tercera bajo los golpes conjuntos de la dialéctica moderna y de Wagner en persona. Nietzsche insiste sobre los puntos siguientes: el carácter fundamentalmente cristiano de la dialéctica y de la filosofía alemana [1]; la incapacidad congénita de la dialéctica y del cristianismo de vivir, de comprender, de pensar lo trágico. «Yo soy el que ha descubierto lo trágico», incluso los griegos lo han desconocido [2].

La dialéctica propone una cierta concepción de lo trágico: asocia lo trágico a lo negativo, a la oposición, a la contradicción. La contradicción del sufrimiento y de la vida, de lo finito y de lo infinito en la propia vida, del destino particular y del espíritu universal en la idea; el movimiento de la contradicción, y también de su solución: así se representa lo trágico. Y, si se considera *El origen de la tragedia*, se percibe sin ninguna duda que Nietzsche

1. *AC*, 10.
2. *VP*, IV, 534.

no es un dialéctico, sino más bien un discípulo de Schopenhauer. Y se recuerda también que el propio Schopenhauer apreciaba poco la dialéctica. Y sin embargo, en este primer libro, el esquema que nos propone Nietzsche, bajo la influencia de Schopenhauer, se diferencia de la dialéctica sólo en la *manera* en la que son concebidas la contradicción y su solución. Lo que, más tarde, permite a Nietzsche decir a propósito del *Origen de la tragedia:* «Huele a hegelianismo de un modo bastante escabroso» [3]. Ya que la contradicción y su solución representan aún un papel de principios esenciales; «se ve ahí a la antítesis convertirse en unidad». Debemos seguir el movimiento de este libro difícil, para entender cómo Nietzsche instaurará posteriormente una nueva concepción de lo trágico:

1.° La contradicción, en *El origen de la tragedia,* es la de la unidad primitiva y la individuación, del querer y de la apariencia, de la vida y del sufrimiento. Esta contradicción «original» hace de testigo contra la vida, ocupa a la vida: la vida necesita ser justificada, es decir redimida del sufrimiento y de la contradicción. *El origen de la tragedia,* se desarrolla a la sombra de estas categorías dialécticas cristianas: justificación, redención, reconciliación;

2.° La contradicción se refleja en la oposición entre Dionysos y Apolo. Apolo diviniza el principio de individuación, construye la apariencia de la apariencia, la hermosa apariencia, el sueño o la imagen plástica, y de este modo se libera del sufrimiento: «Apolo triunfa del sufrimiento del individuo por la radiante gloria con la que rodea la eternidad de la apariencia», *borra* el dolor [4]. Dionysos, en cambio, retorna a la unidad primitiva, destroza al individuo, lo arrastra al gran naufragio y lo absorbe en el ser original: de esta manera reproduce la contradicción como dolor de la individuación, pero los *resuelve* en un placer superior, haciéndonos participar en la sobreabundancia del ser único o del querer universal. Dionysos y Apolo no se oponen pues como términos de una contradicción, sino más bien como dos modos an-

3. *EH,* III. «Origen de la tragedia», I.
4. *OT,* 16,

titéticos de resolverla: Apolo, mediatamente, en la contemplación de la imagen plástica; Dionysos, inmediatamente, en la reproducción, en el símbolo musical de la voluntad [5]. Dionysos es como el fondo sobre el que Apolo borda la hermosa apariencia; pero bajo Apolo es Dionysos el que gruñe. La misma antítesis necesita, pues, ser resuelta, «convertida en unidad» [6];

3.° La *tragedia* es esta reconciliación, esta admirable y precaria *alianza* dominada por Dionysos. Porque, en la tragedia, Dionysos es el fondo de lo trágico. El único personaje trágico es Dionysos: «dios sufriente y glorificado»; el único objeto trágico, son los sufrimientos de Dionysos, sufrimientos de la individuación, pero reabsorbidos en el placer del ser original; y el único espectador trágico es el coro, porque es dionisíaco, porque ve a Dionysos como a su dueño y señor [7]. Pero, por otra parte, la aportación apolínea consiste en esto: en la tragedia, es Apolo quien desarrolla lo trágico en *drama,* quien expresa lo trágico en un drama. «La tragedia, es el coro dionisíaco que se distiende proyectando fuera de sí un mundo de imágenes apolíneas... En el curso de varias explosiones sucesivas, el fondo primitivo de la tragedia produce, por irradiación, esta visión dramática, que es esencialmente un sueño... El drama es, pues, la representación de nociones y de acciones dionisíacas», la objetivación de Dionysos bajo una forma y en un mundo apolíneos.

6. La evolución de Nietzsche

He aquí pues como viene definido en líneas generales lo trágico en *El origen de la tragedia:* la contradicción original, su solución dionisíaca y la expresión dramática de esta solución. Re-

5. Sobre la oposición de la imagen inmediata y del símbolo (a veces llamada «imagen inmediata del querer»), cf. *OT, 5, 16 y* 17.

6. *VP,* IV, 556: «En el fondo, sólo me he esforzado en adivinar por qué lo apolíneo griego ha tenido que surgir de un subsuelo dionisíaco; en por qué el griego dionisíaco ha tenido necesariamente que convertirse en apolíneo».

7. *OT,* 8 y 10.

producir y resolver la contradicción, resolverla al reproducirla, resolver la contradicción original en el fondo original, tal es el carácter de la *cultura trágica* y de sus modernos representantes, Kant, Schopenhauer y Wagner. «Su rasgo más destacado es que sustituye la ciencia por una sabiduría que fija una mirada impasible sobre la estructura del universo e intenta captar su eterno dolor, en el que reconoce con tierna simpatía su propio dolor» [1]. Pero ya, en *El origen de la tragedia,* apuntan mil cosas que nos hacen sentir la proximidad de una nueva concepción poco conforme a este esquema. En primer lugar, Dionysos es presentado con insistencia como el dios *afirmativo y afirmador.* No se contenta con resolver el dolor en un placer superior y supra-personal; afirma el dolor y hace de él el placer de alguien. Por eso Dionysos se *metamorfosea* en múltiples afirmaciones, más que resolverse en el ser original o reabsorber lo múltiple en un fondo primitivo. Dionysos afirma los dolores del *crecimiento,* más que reproducir los sufrimientos de la *individuación.* Es el dios que afirma la vida, por quien la vida debe ser afirmada, *pero no justificada ni redimida.* Lo que, de todas maneras, impide a este segundo Dionysos prevalecer sobre el primero es que el elemento supra-personal acompaña siempre al elemento afirmador y se atribuye finalmente el beneficio resultante. Existe, por ejemplo, un presentimiento del eterno retorno: Demeter se entera de que podrá engendrar a Dionysos de nuevo; pero esta resurrección de Dionysos se interpreta únicamente como «el fin de la individuación» [2]. Bajo la influencia de Schopenhauer y Wagner, la afirmación de la vida sólo se concibe aún como la resolución del sufrimiento en el seno de lo universal y de un placer que supera al individuo. «El individuo debe ser transformado en un ser impersonal, superior a la persona. He aquí lo que se propone la tragedia...» [3].

Cuando Nietzsche, al final de su obra, se pregunta sobre *El origen de la tragedia,* reconoce en ella dos innovaciones esencia-

1. *OT,* 18.
2. *OT,* 10.
3. *Co.* , II, «Schopenhauer educador», cf. 3-4.

les que desbordan el cuadro semi-dialéctico, semi-schopenhauer-riano [4]: una es precisamente el carácter afirmador de Dionysos, la afirmación de la vida en lugar de su solución superior o de su justificación. Por otra parte, Nietzsche se congratula por haber descubierto una oposición que en lo futuro iba a adquirir toda su amplitud. Porque, a partir del *Origen de la tragedia,* la verdadera oposición no va a ser la oposición sólo dialéctica entre Dionysos y Apolo, sino aquélla, más profunda, entre Dionysos y Sócrates. No es Apolo el que se opone a lo trágico o por quien lo trágico muere, es Sócrates. Y Sócrates no es ni apolíneo ni dionisíaco [5]. Sócrates viene definido por una extraña inversión: «Mientras en todos los hombres productivos el instinto es una fuerza afirmativa y creadora, y la conciencia una forma crítica y negativa, en Sócrates el instinto pasa a ser crítico y la conciencia creadora» [6]. Sócrates es el primer genio de la *decadencia:* opone la idea a la vida, juzga la idea por la vida, presenta la vida como si debiera ser juzgada, justificada, redimida por la idea. Lo que nos pide, es llegar a sentir que la vida, aplastada bajo el peso de lo negativo, es indigna de ser deseada por sí misma, experimentada en sí misma: Sócrates es el «hombre teórico», el único verdadero contrario del hombre trágico [7].

Pero también aquí, algo impide a este segundo tema desarrollarse libremente. Para que la oposición de Sócrates y la tragedia adquiriera todo su valor, para que se convirtiese realmente en la oposición del sí y del no, de la negación de la vida y de su afirmación, era necesario, en primer lugar, que el propio elemento afirmativo en la tragedia se desprendiese, fuese expuesto por él mismo y liberado de cualquier subordinación. Y por este camino, Nietzsche ya no podrá detenerse: será también necesario que la antítesis Dionysos-Apolo deje de ocupar el primer lugar, que se esfume o que desaparezca en provecho de la verdadera oposición. Finalmente deberá cambiar también la propia oposición, no con-

4. *EH,* III, «Origen de la tragedia», 1-4.
5. *OT,* 12.
6. *OT,* 13.
7. *OT,* 15.

tentarse con Sócrates como el héroe típico; porque Sócrates es demasiado griego, un poco apolíneo en su inicio, por su claridad, un poco dionisíaco al final, «Sócrates estudiando música» [8]. Sócrates no da a la negación de la vida toda su fuerza; la negación de la vida todavía no encuentra en él su esencia. Será necesario, pues, que el hombre trágico, al mismo tiempo que descubre su propio elemento en la pura afirmación, descubra a su más profundo enemigo, como el que lleva a cabo verdaderamente, definitivamente, esencialmente, la empresa de la negación. Nietzsche lleva a cabo este programa con rigor. La antítesis Dionysos-Apolo, dioses que se reconcilian para resolver el dolor, es sustituida por la complementariedad más misteriosa Dionysos-Ariana; porque una mujer, una novia, se hacen necesarias cuando se trata de afirmar la vida. La oposición Dionysos-Sócrates es sustituida por la verdadera oposición: «¿Se me ha entendido? — Dionysos contra el crucificado» [9]. *El origen de la tragedia,* observa Nietzsche, no hablaba del cristianismo, no había *identificado* al cristianismo. Y es el cristianismo lo que no es ni apolíneo ni dionisíaco: «Niega los valores estéticos, los únicos que reconoce *El origen de la tragedia;* es nihilista en el sentido más profundo, mientras que en el símbolo dionisíaco, se alcanza el límite extremo de la afirmación».

7. Dionysos y Cristo

En Dionysos y en Cristo, el martirio es el mismo, la pasión es la misma. Es el mismo fenómeno, pero con dos sentidos opuestos [1]. Por una parte, la vida que justifica el sufrimiento, que afirma el sufrimiento; por otra parte, el sufrimiento que acusa a la vida, que testimonia contra ella, que convierte la vida en algo que debe ser justificado. Que haya sufrimiento en la vida, significa para el cristianismo, en primer lugar, que la vida no es justa,

8. *OT,* 15.
9. *EH,* IV, 9; *VP,* III, 413; IV, 464.
1. *VP,* IV, 464.

que es incluso esencialmente injusta, que paga por el sufrimiento una injusticia esencial: ya que sufre es culpable. Después, significa que debe ser justificada, es decir redimida de su injusticia o salvada, salvada por este mismo sufrimiento que la acusaba hace un momento: debe sufrir ya que es culpable. Estos dos aspectos del cristianismo forman lo que Nietzsche llama «la mala conciencia», o la *interiorización del dolor*[2]. Definen el nihilismo propiamente cristiano, es decir, la manera en que el cristianismo niega la vida: por una parte la máquina de fabricar la culpabilidad, la horrible ecuación dolor-castigo; por otra parte la máquina de multiplicar el dolor, la justificación por el dolor, la fábrica inmunda[3]. Incluso cuando el cristianismo canta el amor y la vida, ¡qué imprecaciones hay en estos cantos, cuánto odio bajo este amor! Ama la vida como el ave de rapiña el cordero: tierno, mutilado, moribundo. El dialéctico considera el amor cristiano como una antítesis, por ejemplo, la antítesis del odio judío. Pero el oficio y la misión del dialéctico es establecer *antítesis,* allí donde hay evaluaciones más delicadas que hacer, *coordinaciones* que interpretar. Que la flor es la antítesis de la hoja, que «rechaza» a la hoja, he aquí un célebre descubrimiento grato a la dialéctica. De la misma manera la flor del amor cristiano «rechaza» el odio: es decir, de una manera completamente ficticia. «No vaya a creerse que el amor se desarrolla... como antítesis del odio judío. No, al revés. El amor ha surgido de este odio, expandiéndose como su corona, una corona triunfante, que se ensancha bajo los cálidos rayos de un sol de pureza, pero que, en este nuevo dominio bajo el reino de la luz y de lo sublime, continúa persiguiendo los mismos fines del odio: la victoria, la conquista, la seducción»[4]. La alegría cristiana es la alegría de «resolver» el dolor: el dolor vie-

2. *GM,* II.
3. Sobre la «fabricación del ideal», cf. *GM,* I, 14.
4. *GM,* I, 8. Era ya, en general, el reproche que Feuerbach dirigía a la dialéctica hegeliana: el gusto por las antítesis ficticias, en detrimento de las coordinaciones reales (cf. Feuerbach, *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana).* Nietzsche dirá también: «La coordinación: en vez de la causa y el efecto» (*VP,* II, 346).

ne interiorizado, ofrecido a Dios por este medio, llevado a Dios por este medio. «La paradoja de un Dios crucificado, el misterio de una inimaginable y postrera crueldad» [5], ésta es la manía propiamente cristiana, una manía ya entonces muy dialéctica.

¡Hasta qué punto este aspecto se ha hecho extraño al verdadero Dionysos! El Dionysos del *Origen de la tragedia* resolvía aún el dolor: la alegría que experimentaba era todavía una alegría de resolverla, y también de conducirla a la unidad primitiva. Pero ahora Dionysos ha captado precisamente el sentido y el valor de sus propias metamorfosis: es el dios para quien la vida no tiene por qué ser justificada, para quien la vida es esencialmente justa. Más aún, es ella la que se encarga de justificar, «incluso afirma el sufrimiento más arduo» [6]. Hay que entender: la vida no resuelve el dolor al interiorizarlo, lo afirma en el elemento de su exterioridad. Y a partir de aquí, la oposición de Dionysos y Cristo se desarrolla, punto por punto, como la afirmación de la vida (su extrema apreciación) y la negación de la vida (su extrema depreciación). La *manía* dionisíaca se opone a la manía cristiana; la embriaguez dionisíaca a una embriaguez cristiana; la laceración dionisíaca a la crucifixión; la resurrección dionisíaca a la resurrección cristiana; la transvaloración dionisíaca a la transubstanciación cristiana. Porque hay dos clases de sufrimientos y de sufrientes. «Los que sufren por la sobreabundancia de vida» hacen del sufrimiento una afirmación, como de la embriaguez una actividad; en la laceración de Dionysos reconocen la forma extrema de la afirmación, sin posibilidad de sustracción, de excepción ni de elección. «Los que, al contrario, sufren por un empobrecimiento de vida» hacen de la embriaguez una convulsión o un abotargamiento; hacen del sufrimiento un medio para acusar a la vida, para contradecirla, y también un medio para justificar la vida, para resolver la contradicción [7]. Todo esto, efectivamente, entra en la idea de un salvador; no existe salvador más hermoso que el que es a la vez

5. *GM*, I, 8.
6. *VP*, IV, 464.
7. *NW*, 5. Adviértase que no toda embriaguez es dionisíaca: hay una embriaguez cristiana que se opone a la de Dionysos.

verdugo, víctima y consolador, la santísima Trinidad, el prodigioso sueño de la mala conciencia. Desde el punto de vista de un salvador, «la vida debe ser el camino que conduce a la santidad»; desde el punto de vista de Dionysos, «la existencia parece lo bastante santa en sí misma como para justificar de sobras una inmensidad de sufrimiento» [8]. La laceración dionisíaca es el símbolo inmediato de la múltiple afirmación; la cruz de Cristo, el signo de la cruz, son la imagen de la contradicción y de su solución, la vida sometida a la labor de lo negativo. Contradicción desarrollada, solución de la contradicción, reconciliación de lo contradictorio, todas estas nociones se han convertido en extrañas para Nietzsche. Zarathustra exclama: «Algo más elevado que cualquier reconciliación» [9] —la afirmación. Algo más elevado que cualquier contradicción desarrollada, resulta, suprimida —la transvaloración. Es éste el punto común de Zarathustra y Dionysos: «A todos los abismos hago llegar mi afirmación que bendice (Zarathustra)... Pero esto, una vez más, es la misma idea de Dionysos» [10]. La oposición de Dionysos o de Zarathustra y Cristo no es una oposición dialéctica, sino la oposición a la propia dialéctica: la afirmación diferencial contra la negación dialéctica, contra todo nihilismo y contra esta forma particular de nihilismo. Nada más alejado de la interpretación nietzscheana de Dionysos como la presentada más tarde por Otto: ¡un Dionysos hegeliano, dialéctico y dialecticista!

8. Esencia de lo trágico

Dionysos afirma todo lo que aparece, «incluso el más áspero sufrimiento», y aparece en todo lo que se afirma. Ya que la afirmación múltiple o pluralista es la esencia de lo trágico. Se comprenderá mejor si se piensa en las dificultades que existen en hacer de todo un objeto de afirmación. Es preciso el esfuerzo y el

8. *VP*, IV, 464.
9. *Z*, II, «Sobre la redención».
10. EH, III, «Así hablaba Zarathustra», 6.

genio del pluralismo, el poder de las metamorfosis, la laceración dionisíaca. En Nietzsche la angustia o el hastío surgen siempre en este punto: ¿cualquier cosa puede llegar a ser objeto de afirmación, *es decir de alegría*? Habrá que encontrar para cada cosa los medios particulares mediante los cuales es afirmada, mediante los cuales deja de ser negativa [1]. Subsiste que lo trágico no se halla en esa angustia ni en el mismo hastío, ni en una nostalgia de la unidad perdida. Lo trágico se halla únicamente en la multiplicidad, en la diversidad de la afirmación *como tal.* Lo que define lo trágico es la alegría de lo múltiple, la alegría plural. Esta alegría no es el resultado de una sublimación, de una compensación, de una resignación, de una reconciliación: en todas las teorías de lo trágico, Nietzsche puede denunciar un desconocimiento esencial, el de la tragedia como fenómeno estético. *Trágico* designa la forma estética de la alegría, no una receta médica, ni una solución moral del dolor, del miedo o de la piedad [2]. Lo trágico, es alegría. Pero esto quiere decir que la tragedia es inmediatamente alegre, que no apela al miedo y la piedad del espectador obtuso, auditor patológico y moralizador que cuenta con ella para asegurar el buen funcionamiento de sus sublimaciones morales o de sus purgaciones médicas. «El renacimiento de la tragedia arrastra el renacimiento del *oyente artista* cuyo lugar en el teatro, hasta el presente, ha sido ocupado por un extraño quid pro quo, de pretensiones semi-morales, semi-eruditas, el crítico» [3]. Y, en efecto, se

1. Cf. las angustias y los hastíos de Zarathustra a propósito del eterno retorno. A partir de las *Consideraciones inactuales,* Nietzsche sostiene como principio: «Cualquier existencia que pueda ser negada merece también serlo; ser verídico equivale a creer en una existencia que no podría ser negada en absoluto, y que es ella misma verdadera y sin engaño» *(Co. In.,* II, «Schopenhauer educador», 4).

2. A partir del *Origen de la tragedia,* Nietzsche se aferra a la concepción aristotélica de la tragedia-catarsis. Señala las dos posibles interpretaciones de catarsis: sublimación moral, purgación médica (OT, 22). Pero de cualquier manera que se interprete, la catarsis entiende lo trágico como el ejercicio de pasiones deprimentes y de sentimientos «reactivos». Cf. *VP,* IV, 460.

3. *OT, 22.*

requiere un verdadero renacimiento para liberar a lo trágico de todo el miedo o la piedad de los malos oyentes que le dieron un sentido mediocre proviniente de su mala conciencia. Una lógica de la múltiple afirmación, es decir, una lógica de la pura afirmación, y una ética de la alegría que le corresponden, tal es el sueño anti-dialéctico y anti-religioso que recorre toda la filosofía de Nietzsche. Lo trágico no está fundado en una relación de lo negativo y la vida, sino en la relación esencial de la alegría y de lo múltiple, de lo positivo y de lo múltiple, de la afirmación y de lo múltiple. «El héroe es alegre, esto es lo que han ignorado hasta el presente los autores de tragedias» [4]. La tragedia, abierta alegría dinámica.

Por este motivo Nietzsche renuncia a la concepción del *drama* que sostenía en *El origen de la tragedia;* el drama es todavía un pathos, pathos cristiano de la contradicción. Lo que Nietzsche reprocha a Wagner es precisamente el haber creado una música dramática, el haber renegado del carácter afirmador de la música: «Sufro porque es una música de decadencia y ya no la flauta de Dionysos» [5]. De igual modo, Nietzsche reivindica, contra la expresión dramática de la tragedia, los derechos de una expresión *heroica:* el héroe alegre, el héroe ligero, el héroe danzarín, el héroe jugador [6]. Es tarea de Dionysos hacernos ligeros, enseñarnos a danzar, concedernos el instinto del juego. Hasta un historiador hostil, o indiferente a los temas nietzscheanos, reconoce la alegría, la aérea ligereza, la movilidad y la ubicuidad como otros tantos aspectos particulares de Dionysos [7]. Dionysos lleva al cielo a Ariana; las pedrerías de la corona de Ariana son estrellas. ¿Re-

4. *VP,* IV, 50.
5. *EH,* III, «El caso Wagner», 1.
6. *VP,* III, 191, 220, 221; IV, 17-60.
7. M. Jeanmaire, *Dionysos* (Payot, edit.): «La alegría, que es uno de los rasgos más sobresalientes de su personalidad, y que contribuye a comunicarle este dinamismo al que hay que referirse siempre para concebir el poder de expansión de su culto» (27); «Un rasgo esencial de la concepción que tenemos de Dionysos es el que despierta la idea de una divinidad esencialmente móvil y en perpetuo desplazamiento, movilidad en la que parti-

side ahí el secreto de Ariana? ¿La constelación surgida del famoso lanzamiento de dados? Dionysos es quien echa los dados. Él es quien danza y se metamorfosea, quien se llama «Polygethes», el dios de las mil alegrías.

La dialéctica, en general, no consiste en una visión trágica del mundo, sino al contrario, en la muerte de la tragedia, en la sustitución de la visión trágica por una concepción teórica (con Sócrates) o, mejor aún, por una concepción cristiana (con Hegel). Lo que se ha descubierto en los textos de juventud de Hegel es también la verdad final de la dialéctica: la dialéctica moderna es la ideología propiamente cristiana. Desea justificar la vida y la somete a la acción de lo negativo. Y sin embargo, entre la ideología cristiana y el pensamiento trágico hay un problema común: el del sentido de la existencia. «¿Tiene algún sentido la existencia?», es, según Nietzsche, el más elevado interrogante de la filosofía, el más empírico y a la vez el más «experimental», porque plantea simultáneamente el problema de la interpretación y de la valoración. Si la entendemos bien, significa: ¿Qué es la *justicia?, y* Nietzsche puede decir, sin exageración, que toda su obra consiste en ese esfuerzo por entenderla bien. Existen, pues, formas equivocadas de entender la cuestión; desde tiempo atrás hasta ahora sólo se ha buscado el sentido de la existencia, presentándola como algo en falta o culpable, algo injusto que debía ser justificado. Existía la necesidad de un Dios para interpretar la existencia. Se tenía la necesidad de acusar a la vida para redimirla, de redimirla para justificarla. Se valoraba la existencia, pero siempre situándose bajo el punto de vista de la mala conciencia. Tal es la inspiración cristiana que compromete a toda la filosofía. Hegel interpreta la existencia desde el punto de vista de la conciencia infeliz, pero la conciencia infeliz es únicamente la figura hege-

cipa un cortejo que a la vez es el modelo o la imagen de las congregaciones o thiases en las que se agrupan sus adeptos» (273-274); «Nacido de una mujer, cortejado por mujeres que son la emulación de sus míticas nodrizas, Dionysos es un dios que sigue congeniando con los mortales a quienes comunica el sentimiento de su presencia inmediata, que se inclina mucho menos hacia ellos de lo que ellos son alzados hasta él, etc.» (339 ss.).

liana de la mala conciencia. Incluso Schopenhauer... Schopenhauer dio una resonancia a la cuestión de la existencia o de la justicia de una manera hasta entonces inaudita, pero él mismo halló en el sufrimiento un medio de negar la vida, y en la negación de la vida el único medio de justificarla. «Schopenhauer como filósofo fue el primer ateo convencido e inflexible que tuvimos en Alemania: este es el secreto de su hostilidad hacia Hegel. La existencia no tiene nada de divino; esto era para él una verdad evidente, una cosa tangible, indiscutible... Desde el momento en que rechazamos la interpretación cristiana, vemos alzarse ante nosotros, terriblemente, la pregunta de Schopenhauer: ¿tiene algún sentido la existencia? *Esta pregunta requerirá siglos antes de poder ser sencillamente comprendida de manera exhaustiva en los recovecos de sus profundidades.* La respuesta que le dio Schopenhauer fue, se me perdonará, prematura; es una fruta verde; puro compromiso; se detuvo orgullosamente, atrapado en la red de las perspectivas morales que eran el resultado del ascetismo cristiano, y en las que, como en Dios, se había dado a entender que no se quería creer más» [8]. ¿Cuál es entonces la otra forma de entender el problema, forma realmente trágica, donde la existencia *justifica* todo lo que afirma, incluyendo el sufrimiento, en lugar de ser ella misma justificada por el sufrimiento, es decir, santificada y divinizada?

9. El problema de la existencia

Es una larga historia la del sentido de la existencia. Sus orígenes son griegos, precristianos. Se ha utilizado pues el sufrimiento como medio para demostrar la *injusticia* de la existencia, pero al mismo tiempo como medio para hallarle una *justificación* superior y divina. (Ya que sufre, es culpable; pero porque sufre, expía y es redimida.) La existencia como desmesura, la existencia como *hybris* y como crimen, he aquí la manera como ya los griegos la interpretaban y la valoraban. La imagen titánica («la ne-

8. *GS,* 357.

cesidad *¿el* crimen que se impone al individuo titánico») es, históricamente, el primer sentido acordado a la existencia. Interpretación tan seductora a la que Nietzsche, en *El origen de la tragedia,* no sabe aún resistirse y que conduce en beneficio de Dionysos [1]. Pero le bastará descubrir al verdadero Dionysos para ver la trampa que oculta o al servicio de qué se halla: ¡hace de la existencia un fenómeno moral y religioso! Parece actuar a favor de la existencia cometiendo un crimen, una desmesura; se le confiere una doble naturaleza, la de una injusticia desmesurada y la de una expiación justificadora; se la titaniza por el crimen, se la diviniza por la expiación del crimen [2]. Y ¿qué se halla al final de todo esto, sino una manera sutil de depreciarla, de convertirla en receptora de un juicio, juicio moral y sobre todo juicio de Dios? Anaximandro es el filósofo que, según Nietzsche, dio su perfecta expresión a esta concepción de la existencia. Decía: «Los seres se recompensan unos a otros la tristeza y la reparación de su injusticia, según el mandato del tiempo». Lo que quiere decir: 1.° que el devenir es una injusticia (*adikia*), *y* la pluralidad de las cosas que llegan a la existencia, una suma de injusticias; *2°* que éstas luchan entre ellas, y expían mutuamente su injusticia con la *phtora;* 3.° que todas provienen de un ser original («Apeiron»), que cae en un devenir, en una pluralidad, en una generación culpables, de las que reconquista eternamente la injusticia destruyéndolas «Theodicea)» [3].

1. *OT,* 9.
2. OT, 9: «De este modo, el primero de todos los problemas filosóficos plantea inmediatamente una penosa e irreconciliable antítesis entre el hombre y el dios, y arrastra esta antítesis, como un bloque de roca, hasta el umbral de cualquier civilización. El mayor y más elevado bien que puede tocar en suerte a la humanidad, sólo se obtiene por un crimen del que ésta debe asumir las consecuencias, es decir, todo el diluvio de dolor que los inmortales ofendidos infligen y deben infligir a la raza humana elevada gracias a un noble esfuerzo». Obsérvese hasta qué punto Nietzsche es todavía «dialéctico», en *El origen de la tragedia:* achaca a Dionysos los actos criminales de los Titanes, de los que, sin embargo, Dionysos es víctima. De la muerte de Dionysos hace una especie de crucifixión.
3. *NP.*

Schopenhauer es una especie de Anaximandro moderno. ¿Qué es lo que le gusta tanto a Nietzsche, en uno y en otro, y que explica que en *El origen de la tragedia* sea aún fiel, en general, a su interpretación? Sin ninguna duda es su diferencia con el cristianismo. Hacen de la existencia algo criminal, o sea culpable, pero que todavía no se acerca a la falta y a la responsabilidad. Los mismos Titanes desconocen aún la increíble invención semítica y cristiana, la mala conciencia, la falta y la responsabilidad. A partir del *Origen de la tragedia,* Nietzsche opone el crimen titánico y prometeico al pecado original. Pero lo hace en términos oscuros y simbólicos, porque esta oposición es su secreto negativo, como el misterio de Ariana es su secreto positivo. Nietzsche escribe: «En el pecado original, la curiosidad, las falsas apariencias, la inconsistencia, la concupiscencia, en fin, una serie de defectos femeninos se consideran como el origen del mal... Así el crimen para los arios (griegos) es masculino; la falta, para los semitas, es femenina» [4]. No hay ninguna misoginia nietzscheana: Ariana es el primer secreto de Nietzsche, el primer poder femenino, el Anima, la inseparable novia de la afirmación dionisíaca [5]. Pero el poder femenino es diverso, negativo y moralizador, madre terrible, madre del bien y del mal, que desprecia y niega la vida. «No existe otra manera de devolver el honor a la filosofía. Hay que empezar por ahorcar a los moralistas. Mientras hablen de la felicidad y de la virtud, sólo convertirán a la filosofía a las mujeres viejas. Miradlos a la cara, a todos estos sabios ilustres, desde milenios: todos viejas mujeres, o mujeres maduras, madres para hablar como Fausto. ¡Las madres, las madres! ¡Terrible palabra!» [6]. Las madres y las hermanas: este segundo poder femenino está encargado de acusarnos, de hacernos responsables. Es culpa tuya, dice la madre, culpa tuya si yo no tengo un hijo mejor, más respetuoso con su madre y más consciente de su crimen. Es culpa tuya, dice la hermana, culpa tuya si yo no soy más

4. *OT, 9.*
5. *EH,* III, «Así hablaba Zarathustra», 8; «¿Quién pues, salvo yo mismo, sabe quién es Ariana?».
6. *VP,* III, 408.

hermosa, más rica y más amada. La imputación de las equivocaciones y de las responsabilidades, la agria recriminación, la perpetua acusación, el *resentimiento,* he aquí una piadosa interpretación de la existencia. Es culpa tuya, es culpa tuya, hasta que el acusado diga a su vez «es culpa mía», y hasta que en el mundo desolado repercutan todas estas quejas y su eco. «En cualquier parte donde se han buscado responsabilidades, ha sido el instinto de venganza quien las ha buscado. Este instinto de venganza se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad, a lo largo de los siglos, que toda la metafísica, la psicología, la historia, y sobre todo la moral, llevan su huella. Desde que el hombre ha pensado, ha introducido en las cosas el bacilo de la venganza»[7]. En el resentimiento (es culpa tuya), en la mala conciencia (es culpa mía), y en su fruto común (la responsabilidad), Nietzsche no ve simples fenómenos psicológicos, sino categorías fundamentales del pensamiento semítico y cristiano, nuestra manera de pensar y de interpretar la existencia en general. Un ideal nuevo, una nueva interpretación, otra manera de pensar, son las tareas que se propone Nietzsche[8]. «Dar a la irresponsabilidad su primitivo sentido»; «He querido conquistar el sentimiento de una plena irresponsabilidad, hacerme independiente de la alabanza y del insulto, del presente y del pasado»[9]. La irresponsabilidad, el secreto más hermoso y más noble de Nietzsche.

En relación al cristianismo los griegos son unos niños. Su manera de depreciar la existencia, su «nihilismo», no tienen la perfección cristiana. Juzgan la existencia culpable, pero no han inventado aún ese refinamiento que consiste en juzgarla culpable y responsable. Cuando los griegos hablan de la existencia como criminal e «hybrica», creen que los dioses han vuelto locos a los hombres: la existencia es culpable, *pero son los dioses quienes asumen la responsabilidad de la falta.* Ésta es la gran diferencia entre la interpretación griega del crimen y la interpretación cris-

7. *VP,* III, 458.
8. *GM,* III, 23.
9. *VP,* III, 383 y 465.

tiana del pecado. Ésta es la razón por la que Nietzsche, en *El origen de la tragedia,* cree todavía en el carácter criminal de la existencia, ya que este crimen, al menos, no implica la responsabilidad del criminal. «La locura, la sinrazón, una cierta turbación en el cerebro, esto es lo que admitían los griegos de la época más vigorosa y excelsa, para explicar el origen de muchas cosas molestas y fatales. ¡Locura y no pecado! ¿Lo entendéis?... Un dios debe haberlo cegado, se decía el griego ladeando la cabeza... He aquí la forma en que los dioses servían entonces para justificar hasta cierto punto a los hombres; incluso en sus malas acciones, servían para interpretar la causa del mal — en aquel tiempo no tomaban sobre sí el castigo, sino, lo que es más noble, la falta» [10]. Pero Nietzsche se dará cuenta de que esta gran diferencia disminuye con la reflexión. Cuando se plantea la existencia como culpable, basta un paso para hacerla responsable, basta un cambio de sexo, Eva en lugar de los Titanes, un cambio en los dioses, un Dios único actor y justiciero en lugar de los dioses espectadores y «jueces olímpicos». Que un dios tome sobre él la responsabilidad de la locura que inspira a los hombres, o que los hombres sean responsables de la locura de un Dios que se pone en la cruz, no son aún dos soluciones muy diversas, aunque la primera sea incomparablemente más hermosa. Realmente, el problema no es: la existencia culpable, ¿es o no es responsable? *Sino, la existencia, ¿es culpable o inocente?* En este caso Dionysos ha hallado su verdad múltiple: la inocencia, la inocencia de la pluralidad, la inocencia del devenir y de lo que es [11].

10. *GM,* II, 23.

11. Así, si agrupamos las tesis del *Origen de la tragedia,* que Nietzsche abandonará o modificará, vemos que alcanzan el número de cinco: *a)* Dionysos interpretado en las perspectivas de la contradicción y de su solución será reemplazado por un Dionysos afirmativo y múltiple; *b)* La antítesis Dionysos-Apolo desaparecerá en beneficio de la complementariedad Dionysos-Ariana; *c)* La oposición Dionysos-Sócrates será cada vez menos suficiente y preparará la oposición más profunda Dionysos-Crucificado; *d)* La concepción dramática de la tragedia será desplazada por una concepción heroica; *e)* La existencia perderá su carácter "todavía criminal para tomar un carácter radicalmente inocente.

10. Existencia e inocencia

¿Qué significa inocencia? Cuando Nietzsche denuncia nuestra deplorable manía de acusar, de buscar responsables fuera de nosotros o incluso en nosotros, funda su crítica en cinco razones, de las que la primera es que «nada existe fuera del todo» [1]. Pero la última, más profunda, es «Hay que desmenuzar el universo, perder el respeto a todo» [2]. La inocencia es la verdad de lo múltiple. Se desprende inmediatamente de los principios de la filosofía de la fuerza y de la voluntad. Cualquier cosa se refiere a una fuerza capaz de interpretarla; cualquier fuerza se refiere a lo que ella puede, de lo que es inseparable. Es esta manera de relacionarse, de afirmar y de ser afirmado, la que es particularmente inocente. Lo que no se deja interpretar por una fuerza, ni valorar por una voluntad, exige *otra voluntad* capaz de valorarla, *otra fuerza* capaz de interpretarla. Pero nosotros preferimos salvar la interpretación que corresponde a nuestras fuerzas, y negar la cosa que no corresponde a nuestra interpretación. Tenemos de la fuerza y de la voluntad una imagen grotesca: separamos la fuerza de su potencia, poniéndola en nosotros como «meritoria», porque se abstiene de lo que no puede, pero como «culpable» en la cosa donde precisamente manifiesta la fuerza que tiene. Desdoblamos la voluntad, inventamos un sujeto neutro, dotado de libre albedrío, al que atribuimos el poder de actuar y de contenerse [3]. Esta es nuestra situación con relación a la existencia: ni siquiera hemos reconocido a la voluntad capaz de valorar la tierra (de «pesarla») ni a la fuerza capaz de interpretar la existencia. Entonces negamos la propia existencia, sustituimos la interpretación por la depreciación, inventamos la depreciación como manera de interpretar y de valorar. «Una de estas interpretaciones ha naufragado, pero como pasaba por ser la única interpretación posible, parece que la existencia ya no tenga sentido, que todo sea

1. *VP*, III, 458: «No se puede juzgar al todo, ni medirlo, ni compararlo, ni, sobre todo, negarlo».
2. *VP*, III, 489.
3. *GM*, I, 13.

vano»[4]. *¡Ay! Somos malos jugadores.* La inocencia es el juego de la existencia, de la fuerza y de la voluntad. La existencia afirmada y apreciada, la fuerza no separada, la voluntad no desdoblada, he aquí la primera aproximación de la inocencia[5].

Heráclito es el pensador trágico. El problema de la justicia recorre su obra. Heráclito es aquél para quien la vida es radicalmente inocente y justa. Entiende la existencia a partir de un *instinto de juego,* hace de la existencia un *fenómeno estético,* no un fenómeno moral o religioso. Nietzsche lo opone punto por punto a Anaximandro, como se opone él mismo a Schopenhauer[6] — Heráclito ha negado la dualidad de los mundos, «ha negado el propio ser». Más aún: *ha hecho del devenir una afirmación.* Y hay que reflexionar durante largo tiempo para llegar a comprender lo que significa hacer del devenir una afirmación. Sin duda quiere decir en primer lugar: sólo existe el devenir. Sin duda consiste en afirmar el devenir. Pero se afirma también el ser del devenir, se dice que el devenir afirma el ser o que el ser se afirma en el devenir. Heráclito tiene dos pensamientos, que funcionan corno cifras: uno según el cual el ser no es, todo consiste en devenir; otro según el cual el ser es el ser del devenir en tanto que tal. Un pensamiento laborioso que afirma el devenir, un pensamiento contemplativo que afirma el ser del devenir. Ambos pensamientos no son separables, por ser el pensamiento de un mismo elemento, como Fuego y como Dike, como Phusis y Logos. Porque el ser no existe más allá del devenir, más allá de lo múltiple; ni lo múltiple ni el devenir son apariencias o ilusiones. Pero tampoco hay realidades múltiples y eternas que serían, a su vez, como esencias más allá de la apariencia. Lo múltiple es la manifestación inseparable, la metamorfosis esencial, el constante síntoma de lo único. Lo múltiple es la afirmación de lo uno, el devenir la afirmación del ser. La afirmación del devenir es el ser, la afirmación de lo múltiple es lo uno, la afirmación múltiple es la manera en

4. *VP,* III, 8.
5. *VP,* III, 457-496.
6. Para todo lo que sigue, referente a Heráclito, cf. *NP.*

que lo uno se afirma. «Lo uno es lo múltiple». Y, efectivamente, ¿cómo lo múltiple saldría de lo uno, y continuaría saliendo desde una eternidad de tiempo, si *precisamente* lo uno no se afirmase en lo múltiple? «Si Heráclito sólo distingue un elemento único, es pues en un sentido diametralmente opuesto al de Parménides (o Anaximandro)... Lo único debe afirmarse en la generación y en la destrucción». Heráclito ha mirado profundamente: no ha visto ningún castigo de lo múltiple, ninguna expiación del devenir, ninguna culpabilidad de la existencia. No ha visto nada negativo en el devenir, sino todo lo contrario: la doble afirmación del devenir y del ser del devenir, en resumen, la justificación del ser. Heráclito es el oscuro porque nos lleva al umbral de lo oscuro: ¿Cuál es el ser del devenir? ¿Cuál es el ser inseparable de lo que consiste en devenir? *Retornar es el ser de lo que deviene.* Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. El eterno retorno como ley del devenir, como justicia y como ser [7].

De lo que se desprende que la existencia no tiene nada de responsable, ni de culpable. «Heráclito llegó a exclamar: ¡La lucha de los seres innumerables es sólo pura justicia! Y, por otra parte, lo uno es lo múltiple». La correlación de lo múltiple y de lo uno, del devenir y del ser, forma un *juego.* Afirmar el devenir, afirmar el ser del devenir son los dos momentos de un juego, que se componen con un tercer término, el jugador, el artista o el niño [8]. El jugador-artista-niño, Zeus-niño: Dionysos, al que el mito nos presenta rodeado de sus juguetes divinos. El jugador se abandona temporalmente a la vida, y temporalmente fija su mira-

7. Nietzsche aporta algunos matices a su interpretación. Por una parte, Heráclito no se ha desprendido totalmente de las perspectivas del castigo de culpabilidad (cf. su teoría de la combustión total por el fuego). Por otra, no ha hecho más que presentir el auténtico sentido del eterno retorno. Es por ello que Nietzsche, en *NP,* no habla del eterno retorno en Heráclito más que mediante alusiones; y en *EH* (III, «El origen de la tragedia», 3) su juicio no deja de mostrarse reticente.

8. NP: «La Diké o gnomo inmanente, el Polemos que es su lugar, considerado el conjunto como un juego, y al juzgarlo todo, el artista creador se identifica él mismo con su obra».

da sobre ella; el artista se coloca temporalmente en su obra, y temporalmente sobre su obra; el niño juega, se aparta del juego y vuelve a él. Y este juego del devenir, lo juega también el ser del devenir con sí mismo: el Aiôn, dice Heráclito, es un niño que juega, que juga al chito. El ser del devenir, el eterno retorno, es el segundo momento del juego, pero también el tercer término idéntico a los dos momentos y que equivale al conjunto. Porque el eterno retorno es el retorno distinto del ir, la contemplación distinta de la acción, pero también el retorno del propio ir y el retorno de la acción: a la vez momento y ciclo del tiempo. Debemos entender el secreto de la interpretación de Heráclito: al *hybris* opone el instinto del juego. «No es un orgullo culpable, es el instinto del juego incesantemente renovado, que llama a la luz a mundos nuevos». No una teodicea, sino una cosmodicea; no una suma de injusticias que expiar, sino la justicia como ley de este mundo; no el *bybris,* sino el juego, la inocencia. «Esta peligrosa palabra, el *hybris,* es la piedra de toque de todo heraclitiano. Es ahí donde puede mostrar si ha comprendido o no a su maestro».

11. El lanzamiento de dados

El juego tiene dos momentos que son los de echar los dados: los dados que se lanzan y los dados que caen. Nietzsche llega a presentar la tirada de dados como jugándose sobre dos mesas distintas, la tierra y el cielo. La tierra donde se *lanzan* los dados, el cielo donde van a caer: «Alguna vez he jugado a los dados con los dioses, en la divina mesa de la tierra, de manera que la tierra temblaba y se rompía, y lanzaba ríos de llamas: porque la tierra es una mesa divina, temblorosa por nuevas palabras creadoras y por un ruido de dados divinos...» [1] — «¡Oh cielo que me cubres, cíelo alto y puro! Ésta es para mí ahora tu pureza, que no existe eterna araña y tela de araña de la razón: que seas un suelo en

1. *Z,* III, «Los siete sellos».

el que danzan los azares divinos, que seas una mesa divina para los dados y los jugadores divinos...» [2]. Pero estas dos mesas no son dos mundos. Son las dos horas de un mismo mundo, los dos momentos del mismo mundo, medianoche y mediodía, la hora en la que se echan los dados, la hora en la que caen los dados. Nietzsche insiste sobre las dos mesas de la vida, que son también los dos momentos del jugador o del artista: «Abandonarnos temporalmente a la vida, para a continuación fijar sobre ella temporalmente nuestras miradas». El lanzamiento de dados afirma el devenir, y afirma el ser del devenir.

No se trata de varios lanzamientos de dados que, en razón de su número, llegarían a reproducir la misma combinación. Al contrario: se trata de un solo lanzamiento de dados, que en razón del número de la combinación producida, llega a reproducirse como tal. No es un gran número de lanzamientos lo que produce la repetición de una combinación, es el número de la combinación que produce la repetición del lanzamiento de dados. Los dados lanzados una vez son la afirmación del *azar,* la combinación que forman al caer es la afirmación de la *necesidad.* La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y lo uno en lo múltiple. Inútilmente se dirá que, lanzados al azar, los dados no producen necesariamente la combinación victoriosa, el doble seis que trae consigo una nueva tirada. Es cierto, pero sólo en la medida en que el jugador no ha sabido primero *afirmar* el azar. Porque, así como lo uno no suprime ni niega lo múltiple, la necesidad no suprime ni abóle el azar. Nietzsche identifica el azar con lo múltiple, con los fragmentos, con los miembros, con el caos: caos de los dados que chocan y se lanzan. *Nietzsche hace del azar una afirmación.* El mismo cielo es llamado «cielo azar», «cielo inocencia» [3]; el reino de Zarathustra es llamado «gran azar» [4]. «Por *azar,* aquí se halla la más antigua nobleza del mundo, yo la he incorporado a todas las cosas, las he libe-

2. *Z,* III, «Antes de la salida del sol».
3. *Z,* III, «Antes de la salida del sol».
4. Z, IV, «La ofrenda de la miel». Y III, «Mesas viejas y nuevas»: Zarathustra se llama «redentor del azar».

rado del servilismo de la finalidad... He encontrado en todas las cosas esta certeza bienaventurada, a saber, que prefieren danzar sobre los pies del azar»; «Mi palabra es: dejad que el azar venga a mí, es inocente como un niño» [5]. Lo que Nietzsche llama *necesidad* (destino), no es nunca la abolición sino la combinación del azar mismo. La necesidad se afirma en el azar, en cuanto el azar se afirma a sí mismo. Porque existe sólo una combinación del azar como tal, un único modo de combinar todos los miembros del azar, modo que es como lo uno de lo múltiple, es decir número y necesidad. Existen muchos números según las probabilidades crecientes o decrecientes, pero un único número del azar como tal, un único número fatal que reúna todos los fragmentos del azar, como el mediodía reúne todos los miembros dispersos de la medianoche. Por esto, basta que el jugador afirme el azar una vez, para que se produzca el número que proporcionan los dados lanzados [6].

Saber afirmar el azar es saber jugar. Pero nosotros no sabemos jugar: «Tímido, vergonzoso, torpe, semejante a un tigre que ha perdido su impulso: así es, hombres superiores, como os he visto a menudo deslizaros hacia un rincón. Habíais perdido una tirada. Pero ¡qué os importa a vosotros jugadores de dados! No habéis aprendido a jugar y a provocar del modo que hay que jugar y provocar» [7]. El mal jugador confía en varias tiradas, en un gran número de tiradas: de esta manera dispone de la causalidad y de la probabilidad para conseguir una combinación deseable; esta

5. *Z,* III, «Antes de la salida del sol» y «En el monte de los Olivos».

6. Así no se creerá que, según Nietzsche, el azar sea negado por la necesidad. En una operación como la transmutación, muchas cosas son negadas o abolidas: por ejemplo el espíritu de pesantez es negado por la danza. La fórmula general de Nietzsche a este respecto es: Es negado todo lo que *puede* ser negado (es decir, el propio negativo, el nihilismo y sus expresiones). Pero el azar no es como el espíritu de pesantez una expresión **de** nihilismo; es objeto de pura afirmación. En la propia transmutación hay una *correlación* de afirmaciones: azar y necesidad, devenir y ser, múltiple y uno. No se confundirá lo que es afirmado correlativamente con lo que es negado o suprimido por la transmutación.

7. *Z,* IV, «Sobre el hombre superior».

combinación se presenta en sí misma como un objetivo a obtener, oculto tras la causalidad. Es lo que Nietzsche quiere decir cuando habla de la eterna araña, de la tela de araña de la razón: «Una especie de araña de imperativo y de finalidad que se esconde tras la gran tela, la gran red de la causalidad — podríamos decir como Carlos el Temerario en lucha con Luis XI: "Lucho contra la araña universal"» [8]. Abolir el azar cogiéndolo en las pinzas de la causalidad y de la finalidad en lugar de afirmar el azar, confiar en la repetición de las tiradas; en lugar de afirmar la necesidad, confiar en una *finalidad*: he aquí todas las operaciones del mal jugador. Tienen su raíz en la razón, pero, ¿cuál es la raíz de la razón? El espíritu de venganza, nada más que el espíritu de venganza, ¡la araña! [9]. El resentimiento en la repetición de las tiradas, la mala conciencia en el creer en una finalidad. Pero así nunca se obtendrán más que números relativos más o menos probables. Que el universo no tiene finalidad, que no hay ni finalidades que esperar ni causas que conocer, ésta es la certeza para jugar bien [10]. Se falla la tirada, porque no se ha afirmado *suficientemente* el azar en una vez. No se le ha afirmado lo suficiente para que se produzca el número fatal que reúne necesariamente todos los fragmentos, y que, necesariamente, proporciona la nueva tirada. En consecuencia, debemos conceder la mayor atención a la conclusión siguiente: a la pareja causalidad-finalidad, probabilidad-finalidad, a la oposición y a la síntesis de estos términos, a la tela de estos términos, Nietzsche opone la correlación dionisíaca azar-necesidad, la pareja dionisíaca azar-destino. No una probabilidad repartida en varias veces, sino todo el azar en una vez; no una combinación final deseada, querida, anhelada, sino la combinación fatal, fatal y amada, el *amor fati;* no el retorno de una combinación por el número de tiradas, sino la repetición de la tirada por la naturaleza del número fatalmente obtenido [11].

8. *GM,* III, 9.
9. *Z,* II, «Las tarántulas».
10. *VP,* III, 465.
11. En dos textos de *La voluntad de poder* Nietzsche presenta el eterno retorno en la perspectiva de las probabilidades y como deduciéndose de un

12. Consecuencias para el eterno retorno

Cuando los dados lanzados afirman una vez el azar, los dados que caen afirman necesariamente el número o el destino que acompaña a la tirada. Es en este sentido que el segundo momento del juego también es el conjunto de los dos momentos o el jugador que vale por el conjunto. El eterno retorno es el segundo momento, el resultado de la tirada, la afirmación de la necesidad, el número que reúne todos los miembros del azar, pero también el retorno del primer momento, la repetición de la tirada, la reproducción y la re-afirmación del propio azar. El destino en el eterno retorno es también la «bienvenida» del azar: «Hago hervir en mi olla todo lo que es azar. Y hasta que el azar no está cocido y a punto, no le deseo la bienvenida para hacer de él mi alimento. Y en verdad, mucho azar se ha acercado a mí como dueño: pero mi voluntad le ha hablado más imperiosamente todavía, y ya estaba arrodillado delante mío y suplicándome — me suplicaba darle asilo y cordial acogida, y me hablaba de modo adulador: tenlo en cuenta, Zarathustra, sólo hay un amigo que venga así a casa de un amigo» [1]. Esto quiere decir: hay muchos fragmentos del azar que pretenden valer por sí mismos; se amparan en su probabilidad, cada uno solicita del jugador varias tiradas; repartidos en varias tiradas, convertidos en simples probabilidades, los fragmentos del azar son esclavos que quieren hablar como seno-

gran número de tiradas. «Si se supone una masa enorme de casos, la repetición fortuita de una misma tirada es más probable que una absoluta no-identidad *(VP,* II, 324); el mundo al estar planteado como grandeza de fuerza definida y el tiempo como medio infinito, «cualquier posible combinación sería detenida al menos una vez, más aún, sería obtenida a un número infinito de veces *(VP,* II, 329). Pero: 1.º Estos textos ofrecen del eterno retorno una exposición solamente «hipotética»; 2.º Son «apologéticos», en un sentido bastante cercano al que se ha prestado a la apuesta de Pascal. Se trata de coger el mecanismo de la palabra, demostrando que el mecanismo desemboca sobre una conclusión que «no es necesariamente mecanicista»; 3.º Son «polémicos»: de una manera agresiva, se trata de vencer al *mal jugador* en su propio terreno.

1. *Z,* III, «Sobre la virtud que disminuye».

res [2]; pero Zarathustra sabe que no es así como hay que jugar, ni dejar jugar; al contrario, hay que afirmar todo el azar de un golpe (es decir, hacerlo hervir y cocer como el jugador que calienta los dados en sus manos), para reunir todos los fragmentos y para afirmar el número que no es probable, sino fatal y necesario; sólo entonces es el azar un amigo que va a ver a su amigo, y que éste hace volver, un amigo del destino del que el propio destino asegura el eterno retorno como tal.

En un texto más oscuro, repleto de significación histórica, Nietzsche escribe: «El caos universal, que excluye cualquier actividad de carácter final, no se contradice con la idea del ciclo; porque esta idea no es más que una necesidad irracional» [3]. Esto quiere decir: a menudo se han combinado el caos y el ciclo, el devenir y el eterno retorno, pero como si pusieran en juego dos términos opuestos. Así, para Platón, el devenir es en sí mismo un devenir ilimitado, un devenir loco, un devenir hybrico y culpable, que, para que adopte un movimiento circular debe sufrir la acción de un demiurgo que le doblegue por la fuerza, que le imponga el límite o el modelo de la idea: he aquí que el devenir o el caos son rechazados por parte de una causalidad mecánica oscura, y el ciclo ¡levado a una especie de finalidad que se impone desde fuera; el caos no subsiste en el ciclo; el ciclo expresa la forzada sumisión del devenir a una ley que no es la suya. Quizás únicamente Heráclito, incluso entre los presocráticos, sabía que el devenir no es «juzgado», que no puede serlo ni tiene ganas de serlo, que no recibe su ley de otra parte, que es «justo» y posee en sí mismo su propia ley [4]. Únicamente Heráclito presintió que el caos y el ciclo no se oponían en nada. Y, en verdad, basta afirmar el caos (azar y no causalidad) para afirmar al mismo tiempo el número o la necesidad que lo proporciona (necesidad irracional y no finalidad). «No hubo primero un caos, y después, poco a poco, un movimiento regular y circular de todas las formas, al contrario:

2. Sólo en este sentido Nietzsche habla de los «fragmentos» como de «tremendos azares»: *Z,* II, «Sobre la redención».
3. *VP,* II, 326.
4. *NP.*

todo esto es eterno, sustraído al devenir; si alguna vez hubo un caos de fuerzas es que el caos era eterno y ha reaparecido en todos los ciclos. El *movimiento circular* no ha devenido, es la ley original, del mismo modo que la *masa de fuerza* es la ley original sin excepción, sin infracción posible. Todo devenir acontece en el interior del ciclo y de la masa de fuerza» [5]. Se comprende que Nietzsche no reconociese de ninguna manera su idea del eterno retomo en sus antiguos predecesores. Éstos no veían en el eterno retorno el ser del devenir como tal, lo uno de lo múltiple, es decir, el número necesario, surgido necesariamente de todo el azar. Veían en él incluso lo contrario: una sumisión del devenir, una confesión de su injusticia y la expiación de esta injusticia. Excepto quizás Heráclito, no habían visto «la presencia de la ley en el devenir y del juego en la necesidad» [6].

13. Simbolismo de Nietzsche

Cuando los dados han sido lanzados sobre la mesa de la tierra, ésta «tiembla y se rompe». Porque el lanzamiento de dados es la afirmación múltiple, la afirmación de lo múltiple. Pero todos los miembros, todos los fragmentos se lanzan en una tirada: todo el azar de una vez. Este poder, no de suprimir lo múltiple, sino de afirmarlo en una sola vez, es como el juego: el juego es el elemento que juega, el elemento de las metamorfosis que no tiene contrario. La tierra, que se rompe bajo los dados proyecta pues «ríos de llamas». Como dice Zarathustra, lo múltiple, el azar, sólo son buenos cocidos y hervidos. Hacer hervir, poner en el fuego, no significa abolir el azar, ni hallar lo uno detrás de lo múltiple. Al contrario: la ebullición en la olla es como el chocar de los dados en la mano del jugador, el único modo de hacer de lo múltiple o del azar una afirmación. Entonces los dados lanzados forman el número que proporciona la nueva tirada. Al proporcionar

5. *VP*, II, 325 (movimiento circular = ciclo, masa de fuerza = caos).
6. *NP*.

la nueva tirada, el número vuelve a poner al fuego el azar, alimenta el fuego que vuelve a cocer el azar. Porque el número es el ser, lo uno y la necesidad, pero lo uno que se afirma en lo múltiple como tal, el ser que se afirma en el devenir como tal, el destino que se afirma en el azar como tal. El número está presente en el azar como el ser y la ley están presentes en el devenir. Y este número presente que alimenta el fuego, este uno que se afirma en lo múltiple cuando lo múltiple está afirmado, es la estrella danzante, o mejor, la constelación salida de la tirada. La fórmula del juego es: engendrar una estrella danzante con el caos que se lleva en sí [1]. Y cuando Nietzsche se preguntará por las razones que le han llevado a escoger el personaje de Zarathustra, encontrará tres, tres distintas y de desigual valor. La primera es Zarathustra como profeta del eterno retorno [2]; pero Zarathustra no es el único profeta, ni siquiera el que presintió mejor la verdadera naturaleza de lo que anunciaba. La segunda razón es polémica: Zarathustra fue el primero en introducir la moral en metafísica, hizo de la moral una fuerza, una causa, un objetivo por excelencia; es por tanto el que está mejor situado para denunciar la mixtificación y el error de esa misma moral [3]. (Pero una razón análoga valdría para Cristo: ¿quién mejor que Cristo es apto para desempeñar el papel de anticristo... y de Zarathustra en persona?) [4]. La tercera razón, retrospectiva pero única suficiente, es la hermosa razón del azar: «Hoy he sabido por azar lo que significa Zarathustra, a saber, estrella de oro. Este azar me encanta» [5].

Este juego de imágenes caos-fuego-constelación reúne todos los elementos del mito de Dionysos. O más bien estas imágnes forman el juego propiamente dionisíaco. Los *juguetes* de Dionysos niño; la afirmación múltiple y los *miembros o fragmentos* de Dio-

1. *Z,* Prólogo, *5.*
2. *VP,* IV, 155.
3. *EH,* IV, *3.*
4. *Z, 1,* «Sobre la muerte voluntaria»: «¡Creedme, hermanos! Murió demasiado pronto; ¡él mismo habría retractado su doctrina si hubiera alcanzado mi edad!»
5. Carta a Gast, 20 de mayo de 1833.

nysos lacerado; la *cocción* de Dionysos o lo uno afirmándose en lo múltiple; la *constelación* llevada por Dionysos, Ariana en el cielo como estrella danzante; el *retorno* de Dionysos, Dionysos «dueño del eterno retorno». Tendremos ocasión de ver, por otra parte, cómo concebía Nietzsche la ciencia física, la energética y la termodinámica de su tiempo. Desde este momento resulta evidente que sueña en una máquina de fuego completamente distinta a la máquina de vapor. Nietzsche tiene una cierta concepción de la física, pero ninguna ambición como físico. Se concede el derecho poético y filosófico de imaginar máquinas que quizás un día la ciencia se vea obligada a realizar por sus propios medios. La máquina de afirmar el azar, de hacer cocer el azar, de componer el número que proporciona el nuevo lanzamiento de dados, la máquina de desencadenar fuerzas inmensas bajo pequeñas solicitaciones múltiples, la máquina de jugar con los astros, en resumen, la máquina de fuego heraclitiana [6].

Pero para Nietzsche nunca un juego de imágenes ha reemplazado un juego más profundo, el de los conceptos y el del pensamiento filosófico. El poema y el aforismo son las dos expresiones en imágenes de Nietzsche; pero estas expresiones se hallan en una relación determinable con la filosofía. Un aforismo considerado formalmente se presenta como un *fragmento;* es la forma del pensamiento pluralista; y en su contenido, pretende decir y formular un *sentido.* El sentido de un ser, de una acción, de una cosa, éste es el objeto del aforismo. A pesar de su admiración por los autores de máximas, Nietzsche ve claramente de lo que carece la máxima como género: sólo es apta para descubrir móviles, por eso sólo se refiere, en general, a los fenómenos huma-

6. *VP,* II, 38 (sobre la máquina de vapor); 50, 60, 61 (sobre los desencadenamientos de fuerzas: «El hombre testimonia fuerzas inauditas que pueden ponerse en acción por un pequeño ser de naturaleza compuesta... *Seres que juegan con los astros»;* «En el interior de la molécula se producen explosiones, cambios de dirección de todos los átomos y repentinos desencadenamientos de fuerza. Todo nuestro sistema solar podría experimentar, en un sólo y breve instante, una excitación comparable a la que el nervio ejerce sobre el músculo»).

nos. Y, para Nietzsche, los móviles, incluso los más secretos, no son sólo un aspecto antropomórfico de las cosas, sino un aspecto superficial de la actividad humana. Sólo el aforismo es capaz de decir el sentido, el aforismo es la interpretación y el arte de interpretar. De la misma manera que el poema es la valoración y el arte de valorar: dice *los valores.* Pero precisamente el valor y el sentido de nociones tan complejas, que el propio poema debe ser valorado, a su vez, objeto de una interpretación, de una valoración. «Un aforismo cuya fundición e impacto sean los que deban ser, no está descifrado por haberse leído: queda mucho aún, porque entonces la interpretación no ha hecho más que empezar» [7]. Sucede que, desde el punto de vista pluralista, un sentido remite al elemento diferencial del que deriva su significación, como los valores remiten al elemento diferencial de donde deriva su valor. Este elemento siempre presente, pero también siempre implícito y oculto en el poema o en el aforismo, es como la segunda dimensión del sentido y de los valores. Al desarrollar este elemento, y desarrollándose en él, la filosofía, en su relación esencial con el poema y con el aforismo, constituye la completa valoración e interpretación, es decir, el arte de pensar, la facultad superior de pensar o la «facultad de rumiar» [8]. Rumiar y eterno retorno: dos estómagos no son demasiado para pensar. Existen dos dimensiones de la interpretación o de la valoración pudiendo muy bien ser la segunda el retorno de la primera, el retorno del aforismo o el ciclo del poema. Cualquier aforismo debe ser, pues, leído dos veces. Con el lanzamiento de dados comienza la interpretación del eterno retorno, pero no es nada más que el principio. Todavía hay que interpretar el propio lanzamiento de dados, al mismo tiempo que retorna.

7. *GM,* Prefacio, 8.
8. *GM,* Prefacio, 8.

14. Nietzsche y Mallarmé

No pueden ser exageradas las primeras semejanzas entre Nietzche y Mallarmé [1]. Éstas se apoyan en cuatro puntos principales y ponen en juego todo el aparato de las imágenes: 1.° Pensar es producir un lanzamiento de dados. Sólo un lanzamiento, a partir del azar, podría afirmar la necesidad y producir «el único número que no puede ser otro». Se trata de una sola tirada, no de un éxito en varias tiradas: únicamente la combinación, victoriosa de un golpe puede garantizar el volver a tirar [2]. Los dados lanzados son como el mar y las olas (pero Nietzsche diría: como la tierra y el fuego). Los dados al caer son una constelación, sus puntos forman el número «producto estelar». La mesa del lanzamiento es, pues, doble, mar del azar y cielo de la necesidad, medianoche-mediodía. Medianoche, hora en que se tiran los dados...; 2° El hombre no sabe jugar. Incluso el hombre superior es incapaz de producir el lanzamiento de dados. El señor es viejo, no sabe lanzar los dados sobre el mar y en el cielo. El viejo señor es «un puente», algo que debe ser superado. Una «sombra pueril», pluma o ala, se posa en la toca de un adolescente, «estatura graciosa, tenebrosa y alzada en torsión de sirena», apta para recoger la tirada. ¿Es el equivalente de Dionysos-niño, o incluso de los niños de las islas bienaventuradas, hijos de Zarathustra? Mallarmé

1. Thibaudet, en *La poésie de Stéphane Mallarmé* (p. 424) señala esta semejanja. Excluye, a justo título, cualquier influencia de uno sobre otro.

2. Thibaudet, en una extraña página (433) observa que el lanzamiento de dados según Mallarmé se hace de una sola vez; pero parece lamentarlo, encontrando más claro el principio de varias tiradas: «Dudo mucho que el desarrollo de su meditación le haya llevado a escribir un poema sobre este tema: varias tiradas abolen el azar. Esto es sin embargo cierto y claro. Basta recordar la ley de los grandes números...» Sobre todo está claro que la ley de los grandes números no introduciría ningún desarrollo de la meditación, sino sólo un contrasentido. M. Hyppolite tiene una visión más profunda cuando relaciona la tirada mallarmeana, no con la ley de los grandes números, sino con la máquina cibernética (cf. *Études philosophiques,* 1958). Después de lo que precede, sería también válido relacionarlo con Nietzsche.

presenta a Igitur invocando a sus antepasados que no son el hombre sino los Flohim: raza que ha sido pura, que «ha llevado a lo absoluto su pureza, para serlo, y no dejar de ella más que una idea que conduzca a la necesidad»; 3.° No sólo el lanzar los dados es un acto irrazonable e irracional, absurdo y sobrehumano, sino que, al mismo tiempo, constituye la tentativa trágica y el pensamiento trágico por excelencia. La idea mallarmeana del teatro, las célebres correspondencias y ecuaciones entre «drama», «misterio», «himno», «héroe», testimonian una reflexión equiparable en apariencia a la del *Origen de la Tragedia,* aunque no sea más que por la eficaz sombra de Wagner como común predecesor; 4.° El número-constelación es, o podría ser el libro, la obra de arte, como finalidad y justificación del mundo. (Nietzsche escribía a propósito de la justificación estética de la existencia: se puede ver en el artista «como la necesidad y el juego, el conflicto y la armonía, se acoplan para engendrar la obra de arte»)[3]. Y el número fatal y sideral produce la nueva tirada, del mismo modo que el libro es a la vez único y móvil. La multiplicidad de los sentidos y de las interpretaciones es explícitamente afirmada por Mallarmé; pero es el correlativo de otra afirmación, la de la unidad del libro o del texto «incorruptible como la ley». El libro es el ciclo y la ley presente en el devenir.

Por muy precisas que sean, estas semejanzas son superficiales. Porque *Mallarmé ha concebido siempre la necesidad como abolición del azar.* Mallarmé concibe el lanzamiento de dados de manera que el azar y la necesidad se oponen como dos términos, de los que el segundo debe negar al primero, y de los que el primero sólo puede hacer fracasar al segundo. La tirada sólo se consigue si se anula el azar; precisamente fracasa porque, en alguna manera, el azar aún subsiste: «Por el solo hecho de realizarse (la acción humana) utiliza los medios del azar». Por eso el número salido de la tirada todavía es azar. A menudo se ha observado que el poema de Mallarmé se insiere en el viejo pensamiento metafísico de una dualidad de mundos; el azar es como la existencia que

3. *NP.*

debe ser negada, la necesidad como el carácter de la idea pura o de la eterna esencia. Hasta el punto que la última esperanza de la tirada, es que halle su modelo inteligible en el otro mundo, llevada por una constelación a «alguna superficie vacante y superior», donde el azar no exista. Finalmente, la constelación es menos el producto de la tirada que su paso al límite o al otro mundo. No nos preguntaremos cuál es el aspecto que predomina en Mallarmé, el de la depreciación de la vida o el de la exaltación de lo inteligible. En una perspectiva nietzscheana ambos aspectos son inseparables y constituyen propiamente el «nihilismo», es decir la manera en que la vida es acusada, juzgada, condenada. Todo el resto se desprende de ahí; la raza de Igitur no es el superhombre, sino una emanación del otro mundo. La estatura graciosa no es la de los niños de las islas bienaventuradas, sino la de Hamlet «príncipe amargo del escollo», al que Mallarmé llama en otra parte «señor latente que no puede devenir». Herodíade no es Ariana, sino la glacial criatura del resentimiento y de la mala conciencia, el espíritu que niega la vida, perdido en sus agrios reproches a la Nodriza. La obra de arte para Mallarmé es «justa», pero su justicia no es la de la existencia, es todavía una justicia acusatoria que niega la vida, que supone su fracaso y su impotencia[4]. Hasta el ateísmo de Mallarmé es curioso, puesto que va a buscar en la misa un modelo del teatro soñado: la misa, no el misterio de Dionysos... Realmente, rara vez se lleva tan lejos, y en todas direcciones, la eterna empresa de depreciar la vida. Mallarmé es el lanzamiento de dados, pero visto por el nihilismo, interpretado en las perspectivas de la mala conciencia o del resentimiento. Y la tirada de dados no es nada, alejada de su contexto afirmativo y apreciativo, alejada de la inocencia y de la afirmación del azar. El lanzamiento de dados no es nada si en él se *oponen* el azar y la necesidad.

4. Cuando Nietzsche hablaba de la «justificación estética de la existencia», se trataba, al contrario, del arte como «estimulante de la vida»: el arte afirma la vida, la vida se afirma en el arte.

15. El pensamiento trágico

¿Es sólo una diferencia psicológica? ¿Una diferencia de humor o de tono? Hay que plantear un principio del que depende la filosofía de Nietzsche en general: el resentimiento, la mala conciencia, etc., no son determinaciones psicológicas. Nietzsche llama nihilismo a la empresa de negar la vida, de depreciar la existencia; analiza las principales formas de nihilismo, resentimiento, mala conciencia, ideal ascético; denomina espíritu de venganza al conjunto del nihilismo y de sus formas. Y el nihilismo y sus formas no se reducen a determinaciones psicológicas, pero tampoco a acontecimientos históricos o corrientes ideológicas, y menos aún a estructuras metafísicas [1]. Indudablemente el espíritu de venganza se expresa biológica, psicológica, histórica y metafísicamente; el espíritu de venganza es un tipo, no separable de una *tipología,* pieza clave de la filosofía nietzscheana. Pero todo el problema se resume en: ¿cuál es el carácter de esta filosofía? Lejos de ser un rasgo psicológico, el espíritu de venganza es el principio del que depende nuestra psicología. No es el resentimiento el que es de la psicología, sino toda nuestra psicología que, sin saberlo, es la del resentimiento. De igual modo, cuando Nietzsche demuestra que el cristianismo está lleno de mala conciencia y de resentimiento, no hace del nihilismo un hecho histórico, sino más bien el elemento de la historia como tal, el motor de la historia universal, el famoso «sentido histórico», o «sentido de la historia», que halla en el cristianismo, en un momento, su manifestación más adecuada. Y cuando Nietzsche lleva a cabo la crítica de la metafísica hace del nihilismo el presupuesto de cualquier metafísica, no la expresión de una metafísica particular: no exis-

1. Heidegger ha insistido en estos puntos. Por ejemplo: «El nihilismo mueve la historia a la maneta de un proceso fundamental, apenas reconocido en el destino de los pueblos de Occidente. El nihilismo no es, pues, un fenómeno histórico entre otros, o una corriente espiritual que, en el cuadro de la historia occidental, se encuentre al lado de otras corrientes espirituales...» (Holzwege: «La palabra de Nietzsche Dios ha muerto», tr. fr., *Arguments,* n.° 15).

te *metafísica* que no juzgue y no deprecie la existencia en nombre de un mundo *supra-sensible.* Tampoco se dirá que el nihilismo y sus formas sean categorías del pensamiento; ya que las categorías del pensamiento como pensamiento razonable, la identidad, la causalidad, la finalidad, suponen en sí mismas una interpretación de la fuerza que es la del resentimiento. Por todas estas razones Nietzsche puede decir: «El instinto de venganza se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad en el curso de los siglos que toda la metafísica, la psicología, la historia y sobre todo la moral llevan su huella. Desde que el hombre ha pensado, ha introducido en las cosas el bacilo de la venganza» [2]. Debemos entender: el instinto de venganza es la fuerza que constituye la esencia de lo que nosotros llamamos psicología, historia, metafísica y moral. El espíritu de venganza es el elemento genealógico de *nuestro* pensamiento, el principio trascendental de *nuestro* modo de pensar. La lucha de Nietzsche contra el nihilismo y el espíritu de venganza significará, pues, inversión de la metafísica, fin de la historia como historia del hombre, transformación de ciencias. Y, a decir verdad, ignoramos lo que sería un hombre desprovisto de resentimiento. Un hombre que no acusara y no depreciara la existencia, ¿seguiría siendo un hombre?, ¿pensaría aún como un hombre?, ¿no sería ya algo distinto del hombre, casi el superhombre? Tener resentimiento, no tenerlo: no existe mayor diferencia, más allá de la psicología, más allá de la historia, más allá de la metafísica. Es la verdadera diferencia o la tipología trascendental — la diferencia genealógica y jerárquica.

Nietzsche presenta la finalidad de su filosofía: liberar el pensamiento del nihilismo y de sus formas. Y esto implica un nuevo modo de pensar, una conmoción del principio del que depende el pensamiento, una reincorporación del propio principio genealógico, una «transmutación». Desde hace mucho tiempo, no hemos dejado de pensar en términos de resentimiento y de mala conciencia. No hemos tenido otro ideal que el ideal ascético. Hemos opuesto el conocimiento a la vida, para juzgar la vida, para

2. *VP,* III, 458.

hacer de ella algo culpable, responsable y erróneo. Hemos hecho de la voluntad algo malo, atacado por una contradicción original: decíamos que había que rectificarla, frenarla, limitarla, e incluso negarla, suprimirla. Sólo a este precio era buena. Ninguna filosofía, al descubrir aquí o allí la esencia de la voluntad, ha dejado de gemir sobre su propio descubrimiento y, como el divino atemorizado, no ha dejado de ver en ella tanto el mal presagio para el futuro como la fuente de los males del pasado. Schopenhauer lleva hasta las últimas consecuencias esta vieja concepción: el presidio de la voluntad, dice, y la rueda de Ixion. Nietzsche es el único que no gime sobre el descubrimiento de la voluntad, que no intenta conjurarla ni limitar su efecto. «Nuevo modo de pensar» significa: un pensamiento afirmativo, un pensamiento que afirma la vida y la voluntad en la vida, un pensamiento que expulsa, finalmente, todo lo negativo. Creer en la inocencia del porvenir y del pasado, creer en el eterno retorno. Ni se plantea la voluntad como culpable, ni la propia voluntad se siente culpable de existir: es lo que Nietzsche llama su *alegre mensaje.* «Voluntad, así se llama el liberador y el mensajero de alegría» [3]. El alegre mensaje es el pensamiento trágico; porque lo trágico no está en las recriminaciones del resentimiento, en los conflictos de la mala conciencia, ni en las contradicciones de una voluntad que se siente culpable y responsable. Lo trágico tampoco se halla en la lucha contra el resentimiento, la mala conciencia o el nihilismo. Según Nietzsche lo trágico nunca ha sido comprendido: *trágico = alegre.* Otro modo de plantear la gran ecuación: querer = crear. No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegrí» dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados. Todo lo demás es nihilismo, pathos dialéctico y cristiano, caricatura de lo trágico, comedia de la mala conciencia.

3. Z, II, «Sobre la redención». *Eh,* IV, 1: «Soy lo contrarío de un espíritu negador. Soy un alegre mensajero como nunca ha habido».

16. La piedra clave

Cuando nos entran ganas de comparar a Nietzsche con otros autores que se llamaron o fueron llamados «filósofos trágicos» (Pascal, Kierkegaard, Chestov), no debemos contentarnos con la palabra *tragedia.* Hemos de tener en cuenta la última voluntad de Nietzsche. No basta preguntar: ¿qué piensa este otro? ¿puede compararse con lo que piensa Nietzsche? Pero, ¿cómo piensa este otro? ¿cuál es, en su pensamiento, la parte subsistente de resentimiento y de mala conciencia? El ideal ascético, el espíritu de venganza ¿subsisten en su manera de comprender lo trágico? Pascal, Kierkegaard, Chestov, con su genio, supieron llevar la crítica más lejos de lo que se había hecho hasta entonces. Eliminaron la moral, invirtieron la razón. Pero, atrapados en las redes del resentimiento, seguían dirigiendo sus fuerzas hacia el ideal ascético. Eran poetas de este ideal. Lo que oponían a la moral, a la razón, seguía siendo este ideal en el que se sumerge la razón, este cuerpo místico en el que se enraiza, la *interioridad*-la araña. Para filosofar necesitan de todos los recursos y del hilo de la interioridad, angustia, gemido, culpabilidad, todas las formas del descontento [1]. Ellos mismos se colocan bajo el signo del resentimiento: Abraham y Job. Les falta el sentido de la afirmación, el sentido de la exterioridad, la inocencia y el juego. «No hay que esperar encontrarse en la desgracia, dice Nietzsche, como creen los que hacen derivar la filosofía del descontento. Es en la felicidad donde hay que empezar, en plena madurez viril, en el fuego de esta ardiente alegría, que es la de la edad adulta y victoriosa» [2]. Desde Pascal a Kierkegaard, se apuesta y se salta. Pero no son los ejercicios de Dionysos ni de Zarathustra: saltar no es danzar, y apostar no es jugar. Obsérvese como Zarathustra, sin ninguna idea preconcebida, opone *jugar* a *apostar, y danzar* a *saltar:* el mal jugador

1. *VP,* I, 406: «¿Qué es lo que atacamos del cristianismo? Que quiera hacer pedazos a los fuertes, desalentar su coraje, utilizar sus horas malas y sus fatigas, transformar en inquietud y en tormento de conciencia su orgullosa seguridad...: terrible desastre del que Pascal es e! ejemplo más ilustre».

es el que apuesta, y sobre todo, el bufón es el que salta, el que cree que saltar significa danzar, alcanzar, sobrepasar [3].

Si invocamos la apuesta de Pascal es para concluir finalmente que no tiene nada en común con el lanzamiento de dados. En la apuesta no se trata de afirmar el azar, todo el azar, sino, *al contrario,* de fragmentarlo en probabilidades, de cotizarlo en «azares de ganancia y de pérdida». Por esto es inútil preguntarse si la apuesta tiene un sentido teológico o puramente apologético. Porque la apuesta de Pascal no concierne para nada a la existencia o a la no-existencia de Dios. La apuesta es antropológica, y concierne únicamente a dos modos de existencia del hombre, la existencia del hombre que dice que Dios existe y la existencia del hombre que dice que Dios no existe. La existencia de Dios, al no estar puesta en juego en la apuesta, es al mismo tiempo la perspectiva supuesta por la apuesta, el punto de vista según el cual el azar se fragmenta en azar de ganancia y azar de pérdida. La alternativa se halla enteramente bajo el signo del ideal ascético de la depreciación de la vida. Tiene razón Nietzsche al oponer su propio juego a la apuesta de Pascal. «Sin la fe cristiana, pensaba Pascal, seríais por vosotros mismos, como la naturaleza y la historia, un monstruo y un caos: *hemos comprobado esta profecía»* [4]. Nietzsche quiere decir: hemos sabido descubrir otro juego, otra manera de jugar; hemos descubierto lo sobrehumano por encima de dos modos de existencia humanos-demasiado humanos; hemos sabido afirmar todo el azar en lugar de fragmentarlo y dejar hablar a un fragmento como señor; hemos sabido hacer del caos un objeto de afirmación, en lugar de plantearlo como algo que debe ser negado [5]... Y cada vez que se compara a Nietzsche

2. *NP.*

3. *Z,* III, «Tablas viejas y nuevas»: «El hombre es algo que debe ser superado. Se puede llegar a superarse por caminos y medios diversos: en ti está el conseguirlo. Pero el bufón piensa: también se puede saltar por encima del hombre». *Z,* Prólogo, 4: «Amo a aquél que se avergüenza de ver caer el dado a favor suyo y que entonces pregunta: ¿he hecho trampa?».

4. *VP,* III, 42.

5. «... el movimiento inaugurado por Pascal: un monstruo y un caos, luego, una cosa que hay que negar» *(VP,* III, 42),

con Pascal (o Kierkegaard, o Chestov), se impone una idéntica conclusión, la comparación sólo vale hasta un cierto punto: hecha abstracción de lo que es lo esencial para Nietzsche, hecha abstracción del modo de pensar. Hecha abstracción del pequeño bacilo, el espíritu de venganza, que Nietzsche diagnostica en el universo. Nietzsche decía: «El hybris es la piedra clave de todo heraclitismo, allí es donde puede demostrar si ha comprendido o no a su maestro». El resentimiento, la mala conciencia, el ideal ascético, el nihilismo, son la piedra clave de todo nietzscheano. Allí es donde puede demostrar si ha comprendido o no el verdadero sentido de lo trágico.

II

ACTIVO Y REACTIVO

1. El cuerpo

Spinoza abría a las ciencias y a la filosofía un nuevo camino: ni siquiera sabemos lo que *puede* un cuerpo, decía; hablamos de la conciencia, y del espíritu, charlamos sobre todo esto, pero no sabemos de qué es capaz un cuerpo, ni cuáles son sus fuerzas ni qué preparan [1]. Nietzsche sabe que ha llegado la hora: «Nos hallamos en una fase en que lo consciente se hace modesto» [2]. Llamar a la conciencia a la necesaria modestia, es tomarla por lo que es: un síntoma, nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que no tienen nada que ver con lo espiritual. «Quizás cualquier desarrollo del espíritu se reduce únicamente al cuerpo» ¿Qué es la conciencia? Al igual que Freud, Nietzsche piensa que la conciencia es la región del yo afectada por el mundo exterior [3]. De cualquier modo, la conciencia más que definirse en relación a la ex-

1. Spinoza, *Ética,* III, *2* sc. «Ya he demostrado que no se sabe lo que puede el cuerpo o lo que se puede deducir de la única consideración de su naturaleza, y que por experiencia se comprueba que de las leyes de la naturaleza proceden un gran número de cosas que jamás se habría creído que se pudiesen producir, sino bajo la dirección del espíritu...»
2. *VP,* II, 261.
3. *VP,* II, 253; *GS,* 357.

terioridad, en términos de real, se define en relación a la *superioridad,* en términos de valores. Esta diferencia es esencial en una concepción general del consciente y del inconsciente. En Nietzsche, la conciencia es siempre conciencia de un inferior en relaión al superior, al cual se subordina o se «incorpora». La conciencia no es nunca conciencia de sí mismo, sino la conciencia de un yo en relación a ello (yo de otro), este último no consciente. No es conciencia del señor sino conciencia de un esclavo en relación a un señor que no se preocupa de ser consciente. «Habitualmente la conciencia sólo aparece cuando un todo quiere subordinarse a un todo superior... La conciencia nace en relación a un ser del ción al superior, al cual se subordina o se «incorpora». La conciencia: testimonia únicamente «la formación de un cuerpo superior».

¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay «medio», no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, «en relación de tensión» unas con otras [5]. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más «sorprendente», mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu [6]. Pero el azar, relación de la fuerza con la fuerza, es también la esencia de la fuerza; no nos preguntaremos, pues, cómo nace un cuerpo vivo, ya que todo cuerpo es viviente

4. *VP,* II, 227.
5. *VP,* II, 373.
6. *VP,* II, 173: «El cuerpo humano es un pensamiento más sorprendente que el alma de antaño»; II, 226: «Lo que es más sorprendente, es más bien el cuerpo; no nos cansamos de maravillarnos ante la idea de que el cuerpo humano se ha hecho posible».

como producto «arbitrario» de las fuerzas que lo componen [7]. El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, «unidad de dominación». En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman *activas,* las fuerzas inferiores o dominadas, *reactivas.* Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza. Porque las fuerzas que entran en relación no poseen una cantidad, sin que al mismo tiempo cada una deje de tener la calidad que corresponde a su diferencia de cantidad como tal. Se llamará *jerarquía* a esta diferencia de las fuerzas cualificadas, conforme a su cantidad: fuerzas activas y reactivas.

2. La distinción de fuerzas

Al obedecer, las fuerzas inferiores no dejan de ser fuerzas, distintas de las que mandan. Obedecer es una cualidad de la fuerza como tal, y se relaciona con el poder igual que mandar: «Ninguna fuerza renuncia a su propio poder. De la misma manera que el mando supone una concesión, se admite que la fuerza absoluta del adversario no es vencida, asimilada, disuelta. Obedecer y mandar son las dos formas de un torneo» [1]. Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el punto de partida del concepto de reacción, cuya importancia en Nietzsche veremos más adelante: los acoplamientos mecánicos y utilitarios, las *regulaciones* que expresan todo el poder de las fuerzas inferiores y dominadas. Pues debemos constatar el gusto inmoderado del pensamiento moderno por este aspecto reactivo

7. Sobre el falso problema de un comienzo de la vida: *VP,* II, 66 y 68. Sobre el papel del azar: *VP,* II, *25 y* 334.

1. *VP,* II, 91.

de las fuerzas. Se cree siempre haber hecho bastante cuando se comprende el organismo a partir de fuerzas reactivas. La naturaleza de las fuerzas reactivas y su agitación nos fascinan. De este modo, en la teoría de la vida, mecanismo y finalidad se oponen; pero son dos interpretaciones que sirven únicamente para las propias fuerzas reactivas. Es cierto que al menos comprendemos el organismo a partir de fuerzas. Pero también es cierto que no podemos considerar las fuerzas reactivas como lo que son, es decir como fuerzas y no como mecanismos o finalidades, más que relacionándolas con aquélla que las domina y que no es reactiva. «No se quiere ver la preeminencia fundamental de unas fuerzas de comportamiento espontáneo, agresivo, conquistador, usurpador, transformador y que proporcionan incesantemente nuevas direcciones, estando la adaptación inicialmente sometida a su influencia; de este modo se niega la soberanía de las funciones más nobles del organismo» [2].

Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia: «La gran actividad principal es inconsciente» [3]. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva [4]; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz. Y lo que decimos de la conciencia debemos también decirlo de la memoria y del hábito. Aún más: debemos decirlo incluso de la nutrición, de la reproducción, de la conservación, de la adaptación. Son funciones reactivas, especializaciones reactivas, expresiones de tales o tales fuerzas reactivas [5]. Es inevitable que la conciencia vea al organismo desde su punto de vista y lo entienda a su manera, es decir, de manera reactiva. A veces la ciencia sigue los caminos de la conciencia, siempre apoyándose en *otras* fuerzas reactivas: el organismo siempre visto por el lado pequeño, por el lado de sus reacciones. Según Nietzsche el problema del or-

2. *GM*, I, 12.
3. *VP*, II, 227.
4. *GS*, 354.
5. *VP*, II, 43, 45, 187, 390.

ganismo no tiene que debatirse entre el mecanismo y el vitalismo. ¿Qué vale el vitalismo mientras cree descubrir lo específico de la vida en las fuerzas reactivas, las mismas que el mecanismo interpreta diversamente? El verdadero problema es el descubrimiento de las fuerzas activas, sin las que las propias reacciones no serían fuerzas [6]. La actividad de las fuerzas necesariamente inconsciente, esto es lo que hace del cuerpo algo superior a cualquier reacción, y en particular a esta reacción del yo llamada conciencia: «Todo el fenómeno del cuerpo, desde el punto de vista intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir y de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar» [7]. Las fuerzas activas del cuerpo, he aquí lo que hace del cuerpo un «sí mismo» y lo que define a este «sí mismo» como superior y sorprendente: «Un ser más poderoso, un sabio desconocido — que tiene por nombre "sí mismo". Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo» [8]. La verdadera ciencia es la de la actividad, pero la ciencia de la actividad es también la ciencia del inconsciente necesario. La idea de que la ciencia debe ir al mismo paso y en la misma dirección que la conciencia, es absurda. Se percibe en esta idea la presencia de la moral. De hecho sólo hay ciencia donde no hay conciencia y no puede haberla.

«¿Qué es lo que es activo? Tender al poder» [9]. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias [10]. Nietzsche critica a Darwin porque interpreta la evolución, e incluso el azar en la evolución, de una manera

6. El pluralismo de Nietzsche halla aquí su originalidad. En su concepción del organismo, va más allá de la pluralidad de fuerzas constitutivas. Lo que le interesa es la diversidad de las fuerzas activas y reactivas, la búsqueda de las propias fuerzas activas. Compárese con el admirable pluralismo de Butler, pero que se contenta con la memoria y el hábito.
7. *VP*, II, 226.
8. Z, I, «Sobre los contentadores del cuerpo».
9. *VP*, II, 43.
10. *BM*, 259 y *VP*, II, 63.

completamente reactiva. Admira a Lamarck porque Lamarck presintió la existencia de una *fuerza plástica* verdaderamente activa, inicial en relación a las adaptaciones: una fuerza de metamorfosis. Se halla en Nietzsche como en la energética, donde se llama «noble» a la energía capaz de transformarse. El poder de transformación, el poder dionisíaco, es la primera definición de la actividad. Pero cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo.

3. Cantidad y cualidad

Las fuerzas poseen una cantidad, pero tienen también la cualidad que corresponde a su diferencia de cantidad: activo y reactivo son las cualidades de las fuerzas. Presentimos que el problema de la medida de las fuerzas es delicado, porque pone en juego el arte de las interpretaciones cualitativas. El problema se plantea así: 1.° Nietzsche creyó siempre que las fuerzas eran cuantitativas y debían medirse cuantitativamente. «Nuestro conocimiento se ha hecho científico, dice, en la medida en que puede utilizar el número y la medida. Habría que intentar ver si no se podría edificar un orden científico de valores según una escala numeral y cuantitativa de la fuerza. Todos los demás valores son prejuicios, ingenuidades, malentendidos. En cualquier sentido son reducibles a esta escala numeral y cuantitativa» [1]; 2° Sin embargo, Nietzsche no dejó de creer que una determinación puramente cuantitativa de las fuerzas resultaba a la vez abstracta, incompleta,

1. *VP*, II, *352.*

ambigua. El arte de medir las fuerzas hace intervenir toda una interpretación y una evaluación de las cualidades: «La concepción mecanicista no quiere admitir más que cantidades, pero la fuerza reside en la cualidad; el mecanicismo sólo puede describir los fenómenos, no aclararlos» [2]. «¿No sería posible que todas las cantidades fueran síntomas de cualidad?... Querer reducir todas las cualidades a cantidades es una locura» [3].

¿Se contradicen ambos textos? Si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco lo es de las restantes fuerzas con las que se halla relacionada. *La cantidad en sí no es, pues, separable de la diferencia de cantidad.* La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza. Soñar en dos fuerzas iguales, incluso si se les concede una oposición de sentido, es un sueño aproximativo y grosero, sueño estadístico en el que cae el viviente pero que la química disipa [4]. Y cada vez que Nietzsche critica el concepto de cantidad debemos entender: la cantidad como concepto abstracto tiende siempre, y esencialmente, a una identificación, a una igualdad de la unidad que la compone, a una anulación de la diferencia en esta unidad; lo que Nietzsche reprocha a cualquier determinación puramente cuantitativa de las fuerzas es que de este modo las diferencias de cantidad se anulan, se igualan o se compensan. Inversamente, cada vez que critica la cualidad debemos entender: las cualidades no son nada, salvo la diferencia de cantidad a la que corresponden en dos fuerzas al menos supuestas en relación. En resumen, lo que le interesa a Nietzsche no es nunca la irreductibilidad de la cantidad a la calidad; o mejor dicho, esto le interesa sólo secundariamente y como síntoma. Lo que le interesa principalmente,

2. *VP*, II, 46. Texto casi idéntico, II, 187.
3. *VP*, II, 343.
4. *VP*, II, 86 y 87: «En el mundo químico reina la perfección más aguda respecto a la diferencia de las fuerzas. Pero un protoplasma, que es una multiplicidad de fuerzas químicas, posee sólo una vaga e incierta percepción de una realidad extraña»; «Admitir que hay percepciones en el mundo inorgánico, y percepciones de una absoluta exactitud: ¡aquí es donde reina la verdad! Con el mundo orgánico entramos en la imprecisión y la apariencia».

desde el punto de vista de la propia cantidad, es la irreductibilidad de la diferencia de cantidad a la igualdad. La cualidad se distingue de la cantidad, pero sólo porque es lo que hay de inigualable en la cantidad, de no anulable en la diferencia de cantidad. Así pues, la diferencia de cantidad es, en un cierto sentido, el elemento irreducible *de* la cantidad. Y en otro sentido el elemento irreducible *a* la propia cantidad. La cualidad no es más que la diferencia de cantidad y le corresponde en cada fuerza en relación. «No podemos evitar apreciar las simples diferencias de cantidad como algo absolutamente diferente de la cantidad, es decir como cualidades que no son ya reducibles unas a otras» [5]. Y lo que es aún antropomórfico en este texto debe ser corregido por el principio nietzscheano, según el cual hay una subjetividad del universo que, precisamente ya no es antropomórfica sino cósmica [6]. «Querer reducir todas las cualidades a cantidades es una locura...».

Con el azar afirmamos la relación de *todas* las fuerzas. E indudablemente, afirmamos todo el azar de una sola vez en el pensamiento del eterno retorno. Pero todas las fuerzas no entran en relación a la vez, cada una por su cuenta. Su poder respectivo, efectivamente, es ocupado en la relación por un pequeño número de fuerzas. El azar es lo contrario a un *continuum* [7]. Los encuentros entre fuerzas de tal y tal cantidad son pues las partes concretas del azar, las partes afirmativas del azar, como tales extrañas a cualquier ley: los miembros de Dionysos. Y es en este encuentro donde cada fuerza recibe la cualidad que corresponde a su cantidad, es decir la afección que llena efectivamente su poder. Nietzsche puede entonces decir, en un texto oscuro, que el universo supone «una génesis absoluta de cualidades arbitrarias», pero que la propia génesis de las cualidades supone una génesis (relativa) de las cantidades [8]. El que ambas génesis sean inseparables significa que no podemos calcular las fuerzas abstractamen-

5. *VP*, II, 108.
6. *VP*, II, *15*.
7. Sobre el *continuum*, cf. *VP*, II, 356.
8. *VP*, II, 334.

te; en cada caso debemos valorar concretamente su respectiva cualidad y el matiz de esta cualidad.

4. Nietzsche y la ciencia

El problema de las relaciones de Nietzsche con la ciencia ha sido mal planteado. Se actúa como si estas relaciones dependiesen de la teoría del eterno retorno, como si Nietzsche se interesase por la ciencia (y aun así vagamente) cuando le favorecía el eterno retorno, y se desinteresase de ella cuando se le oponía. Y no es así; el origen de la posición crítica de Nietzsche en relación a la ciencia debe buscarse en una dirección completamente opuesta, aunque esta dirección nos abra un punto de vista sobre el eterno retorno. Es cierto que Nietzsche posee poca competencia y poco amor por la ciencia. Pero lo que le aparta de la ciencia es una tendencia, una manera de pensar. Con razón o sin ella, Nietzsche cree que la ciencia, cuando afronta la cantidad, tiende siempre a igualar las cantidades, a compensar las desigualdades. Nietzsche, crítico de la ciencia, jamás invoca los derechos de la cualidad frente a la cantidad; invoca los derechos de la diferencia de cantidad contra la igualdad, los derechos de la desigualdad contra la igualdad, los derechos de la desigualdad contra la igualdad de las candad de las cantidades. Nietzsche concibe una «escala numeral y cuantitativa», cuyas divisiones, sin embargo, no son múltiplos o divisores unas de otras. Esto es precisamente lo que denuncia en la ciencia: la manía científica de buscar compensaciones, el *utilitarismo y el igualitarismo* propiamente científicos [1]. Por eso toda su crítica está basada en tres planos: contra la identidad lógica, contra la igualdad matemática, contra el equilibrio físico. *Contra las tres formas de lo indeferenciado*[2]. Según Nietzsche, es inevitable que la ciencia falle y comprometa la verdadera teoría de la fuerza.

1. Cf. los juicios sobre Mayer, en las cartas a Gast.
2. Estos tres temas tienen un lugar esencial en *VP*, I y II.

¿Qué significa esta tendencia a reducir las diferencias de cantidad? En primer lugar, expresa la forma en que la ciencia participa del nihilismo del pensamiento moderno. El esfuerzo para negar las diferencias forma parte de esta empresa más general consistente en negar la vida, en depreciar la existencia, en prometerle una muerte (calorífica o de otro tipo), donde el universo se abisma en lo indiferenciado. Lo que Nietzsche reprocha a los conceptos físicos de materia, pesadez y calor, es el ser también los factores de un igualamiento de cantidades, los principios de una «adiaphoria». En este sentido, Nietzsche demuestra que la ciencia pertenece al ideal ascético y le sirve a su manera[3]. Pero también nosotros debemos buscar cuál es el instrumento de este pensamiento nihilista. La respuesta es: la ciencia, por vocación, entiende los fenómenos a partir de las fuerzas reactivas y los interpreta desde este punto de vista. La física es reactiva, como lo es también la biología; siempre las cosas vistas desde el lado pequeño, desde el lado de las reacciones. El instrumento del pensamiento nihilista es el triunfo de las fuerzas reactivas. Y es también el principio de las manifestaciones del nihilismo: la física reactiva es una física del resentimiento, al igual que la biología reactiva, es una biología del resentimiento. Pero, porqué es precisamente la única consideración de las fuerzas reactivas la que conduce a negar la diferencia en la fuerza, de qué manera actúa como principio del resentimiento, no lo sabemos todavía.

Ocurre que la ciencia, según el punto de vista en que se coloca, afirma o niega el eterno retorno. Pero la afirmación *mecanicista* del eterno retorno y su negación *termodinámica* tienen algo en común: se trata de la conservación de la energía, siempre interpretada de tal manera que las cantidades de energía no sólo tienen una suma constante, sino que anulan sus diferencias. En ambos casos se pasa de un principio de finitud (constancia de una suma) a un principio nihilista (anulación de las diferencias de cantidades cuya suma es constante). La idea mecanicista afirma el eterno retorno, pero suponiendo que las diferencias de canti-

3. *GM,* III, 25.

dad se compensan o se anulan entre el estado inicial y el estado final de un sistema reversible. El estado final es idéntico al estado inicial que se supone indiferenciado en relación a los intermediarios. La idea termodinámica niega el eterno retorno, pero porque descubre que las diferencias de cantidad se anulan únicamente en el estado final del sistema, en función de las propiedades del calor. Se mantiene la identidad en el estado final indiferenciado, y se la opone a la diferenciación del estado inicial. Ambas concepciones tienen en común la misma hipótesis, la de un estado final o terminal, estado terminal del devenir. Ser o nada, ser o no-ser igualmente indiferenciados: las dos concepciones se reúnen en la idea de un devenir con estado final. «En términos metafísicos, si el devenir podía desembocar en el ser o en la nada...» [4]. Por eso el mecanicismo no consigue plantear la existencia del eterno retorno, como tampoco la termodinámica consigue negarla. Los dos la rozan, caen en la indiferencia, recaen en lo idéntico.

El eterno retomo, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia: lo contrario de la «adiaphoria» [5]. Y, en efecto, no entendemos el eterno retorno hasta que no hacemos de él una consecuencia o una aplicación de la identidad. El eterno retorno no es la permanencia del mismo, el estado del equilibrio ni la morada de lo idéntico. En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere.

4. *VP*, II, 329.
5. *VP*, II, 374: «No hay adiophonía, aunque se pueda imaginar».

5. Primer aspecto del eterno retorno: como doctrina cosmológica y física

La exposición del eterno retorno tal como Nietzsche lo concibe supone la crítica del estado terminal o estado de equilibrio. Si el universo tuviera una posición de equilibrio, dice Nietzsche, si el devenir tuviera un fin o un estado final, ya lo habría alcanzado. Y el instante actual, como instante que pasa, demuestra que no ha sido alcanzado: luego, el equilibrio de las fuerzas no es posible [1]. Pero, ¿por qué el equilibrio, el estado terminal, debería ser alcanzado si fuera posible? En virtud de lo que Nietzsche llama la infinitud del tiempo pasado. La infinitud del tiempo pasado significa solamente esto: que el devenir no ha podido comenzar como devenir, que no es algo devenido. Y, al no ser algo devenido, tampoco es un devenir de algo. Al no haber devenido, sería ya lo que deviene, si deviniera algo. Es decir: por ser infinito el tiempo pasado, el devenir habría alcanzado su estado final, si lo tuviera. Y, en efecto, decir que el devenir habría alcanzado su estado final si lo tuviera, es lo mismo que decir que no habría salido de su estado inicial si lo tuviera. Si el devenir deviene algo, ¿por qué no ha acabado de devenir desde hace mucho tiempo? Si es algo devenido, ¿cómo ha podido empezar a devenir? «Si el universo fuera capaz de permanencia y de fijeza, y si a lo largo de todo su curso tuviera un único instante de ser en el sentido estricto, ya no podría haber más devenir, y en consecuencia no sería ya posible pensar ni observar ningún devenir» [2]. Este es el pensamiento que Nietzsche declara haber hallado en «los antiguos autores» [3]. Si todo lo que deviene, decía Platón, jamás puede eludir el presente, a partir del momento en que lo alcanza, deja de devenir y se convierte entonces en lo que está deviniendo [4]. Pero este pensamiento antiguo es comentado por

1. *VP*, II, 312, 322-324, 329-330.
2. *VP*, II, 322. Texto análogo, II, 330.
3. *VP*, II, 329.
4. Platón, Parménides, cf. segunda hipótesis. Sin embargo Nietzsche pensaba más bien en Anaximandro.

Nietzsche: siempre que lo he encontrado, «estaba determinado por residuos de pensamientos generalmente teológicos». Porque, al obstinarse en preguntarse cómo pudo empezar el devenir y por qué no ha acabado todavía, los filósofos antiguos son falsos trágicos, que invocan el hybris, el crimen, el castigo. Salvo Heráclito, no se sitúan en la presencia del pensamiento del puro devenir, ni en la ocasión de este pensamiento. El que el instante actual no sea un instante de ser o de presente «en el sentido estricto», que sea el instante que pasa, nos *obliga* a pensar el devenir, pero a pensarlo precisamente como lo que no ha podido empezar y lo que no puede acabar de devenir.

¿Cómo fundamenta el eterno retorno el pensamiento del puro devenir? Este pensamiento es suficiente para dejar de creer en el ser distinto del devenir, opuesto al devenir; pero es también suficiente para creer en el ser del propio devenir. ¿Cuál es el ser de lo que deviene, de lo que no empieza ni termina de devenir? *Retornar, el ser de lo que deviene.* «Decir que todo retorna es aproximar al máximo el mundo del devenir y el del ser: cumbre de la contemplación» [5]. El problema de la contemplación debe aún ser formulado de otra manera: ¿cómo puede constituirse el pasado en el tiempo? ¿cómo puede pasar el presente? Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente. Si el presente no pasase por sí mismo, si hubiera que esperar un nuevo presente para que éste deviniese pasado, nunca el pasado en general se constituiría en el tiempo, ni pasaría ese presente: nosotros no podemos esperar, es preciso que el instante sea a un tiempo presente y pasado, presente y devenir, para que pase (y pasa en beneficio de otros instantes). Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los

5. *NP:* «Entonces se le plantea a Anaximandro este problema: ¿Por qué todo lo que ha devenido no ha perecido desde hace tiempo, ya que ha transcurrido una eternidad de tiempo? ¿De dónde procede el torrente siempre renovado del devenir? Sólo consigue escapar a este problema con nuevas hipótesis místicas.

6. *VP,* II, 170.

otros instantes se funda en la relación sintética del instante consigo mismo como presente, pasado y futuro. El eterno retorno es pues la respuesta al problema del *pasaje*[7]. Y en este sentido, no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno o que es lo mismo. Al utilizar la expresión «eterno retorno» nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple. En otros términos, la identidad en el eterno retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve, sino al contrario el hecho de volver por el que difiere. Por eso el eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir, síntesis de la doble afirmación. El eterno retorno, entonces, depende de un principio que no es la identidad, sino que, según lo anterior, debe satisfacer las exigencias de una verdadera razón suficiente.

¿Por qué el mecanicismo es una interpretación tan mala del eterno retorno? Porque no implica necesaria ni directamente el eterno retorno. Porque de él sólo se desprende la falsa consecuencia de un estado final. Un estado final planteado como idéntico al estado inicial; y, en esta medida, debe concluirse que el proceso mecánico vuelve a pasar por las mismas diferencias. Así es como se forma la hipótesis cíclica, tan criticada por Nietzsche[8]. Porque no llegamos a comprender cómo este proceso tiene la posibilidad de salir de su estado inicial, ni de volver a salir de su estado final, ni de volver a pasar por las mismas diferencias, sin tener siquiera el poder de pasar una vez por unas diferencias cuaesquiera. La hipótesis cíclica es incapaz de explicar dos cosas: la diversidad de los ciclos coexistentes, y sobre todo la existencia de lo diverso en el ciclo[9]. Por eso sólo podemos comprender el eterno retorno

7. La exposición del eterno retorno en función del instante que pasa se halla en *Z*, III, «Sobre la visión y el enigma».

8. *VP*, II, 325 y 334.

9. *VP*, II, 334: «¿De dónde procedería la diversidad en el interior de

como expresión de un principio que es la razón de lo diverso y de su reproducción, de la diferencia y de su repetición. Nietzsche presenta este principio como uno de los descubrimientos más importantes de su filosofía. Y le da un nombre: *voluntad de poder*. Por voluntad de poder, «expreso el carácter del orden mecánico que no puede ser eliminado sin eliminar el propio orden» [10].

6. ¿Qué es la voluntad de poder?

Uno de los textos más importantes de los escritos por Nietzsche para explicar lo que entendía por voluntad de poder es el siguiente: «Este concepto *victorioso* de la fuerza, mediante el cual nuestros físicos han creado a Dios y al universo, requiere un *complemento;* hay que *atribuirle* un poder *interno* que yo llamaré la voluntad de poder» [1]. Así, la voluntad de poder le ha sido atribuida a la fuerza, pero de un modo muy particular: es a la vez complemento de la fuerza *y* algo interno. No le ha sido atribuida como un predicado. En efecto, sin formularnos la pregunta ¿Quién? no podemos responder que la fuerza sea *quien* quiera. Sólo la voluntad de poder es quien quiere, no permite ser delegada ni alienada en otro sujeto, aunque sea la fuerza [2]. Pero, entonces, ¿cómo puede ser atribuida? Recordemos que la fuerza mantiene una relación esencial con la fuerza. Recordemos que la esencia de la fuerza es su diferencia de cantidad con otras fuerzas y que esta diferencia se expresa como cualidad de la fuerza. Y así entendida, la diferencia de cantidad remite necesariamente a un elemento diferencial de las fuerzas en relación, el cual es también el elemento genético de dichas fuerzas. La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y ge-

un ciclo... Admitiendo que existiese una energía de concentración igual en todos los centros de fuerzas del universo, la pregunta es dónde habría podido nacer la menor sospecha de diversidad...»

10. *VP,* II, 374.

1. *VP,* II, 309.

2. *VP,* I, 204. II, 54: ¿Quién, entonces, quiere el poder? Absurda pregunta, si el ser en sí mismo es voluntad de poder...»

nético a la vez. *La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza.* Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas. En esta síntesis, que se refiere al tiempo, es donde las fuerzas vuelven a pasar por las mismas diferencias o donde se reproduce lo diverso. La síntesis es la de las fuerzas, de su diferencia y de su reproducción; el eterno retorno es la síntesis cuyo principio es la voluntad de poder. No hay que asombrarse de la palabra «voluntad»: *¿quién,* sino la voluntad, es capaz de servir como principio a una síntesis de fuerzas determinando la relación de la fuerza con la fuerza? Pero, ¿en qué sentido hay que tomar la palabra «principio»? Nietzsche reprocha a los principios el ser siempre demasiado generales en relación a lo que condicionan, el tener siempre las redes demasiado abiertas en relación a lo que pretenden capturar o solucionar. Le gusta oponer la voluntad de poder al querer-vivir schopenhauriano, aunque sólo sea en función de la extrema generalidad de éste. Si, al contrario, la voluntad de poder es un buen principio, si reconcilia al empirismo con los principios, si constituye un empirismo superior, es porque es un principio esencialmente *plástico,* que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina. En efecto, la voluntad de poder no se puede separar nunca de tal o cual fuerza determinada, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones; nunca superior a las determinaciones que opera en una relación de fuerzas, siempre plástica y en metamorfosis.

Inseparable no quiere decir idéntico. La voluntad de poder no puede ser separada de la fuerza sin caer en la abstracción me-

3. *VP,* II, 23: «Mi principio es que la voluntad de los anteriores psicólogos es una generalización injustificada, que *no existe* tal voluntad, que en lugar de concebir las diversas expresiones de una voluntad *determinada* bajo diversas formas, se ha esfumado el carácter de la voluntad al amputarle su contenido, su dirección; eminentemente es el caso de Schopenhauer; lo que él llama la voluntad no es más que una fórmula hueca».

tafísica. Pero el riesgo de confundir la fuerza y la voluntad es aún mayor: dejamos de entender la fuerza como fuerza, caemos en el mecanicismo, olvidamos la diferencia de las fuerzas que constituye su ser, ignoramos el elemento del que deriva su génesis recíproca. La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere. ¿Qué significa semejante distinción? El texto citado anteriormente nos invita a comentar cada palabra. El concepto de fuerza es *victorioso* por naturaleza, porque la relación de la fuerza con la fuerza, tal como está entendida en el concepto, es la de la dominación: de dos fuerzas en relación, una es dominante; la otra, dominada. (Incluso Dios y el universo se hallan en una relación de dominación, por muy discutible que sea en este caso la interpretación de semejante relación). Sin embargo este concepto victorioso de la fuerza requiere un *complemento, y* este complemento es algo *interno,* un querer interno. Sin esta adición no sería victorioso. Las relaciones de fuerzas permanecen indeterminadas, hasta que no se le añade a la propia fuerza un elemento capaz de determinarlas desde un doble punto de vista. Las fuerzas en relación remiten a una doble génesis simultánea: génesis recíproca de su diferencia de cantidad, génesis absoluta de su cualidad respectiva. La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción. En su naturaleza no hay nada de antropomórfico. Para ser más precisos: la voluntad de poder se suma a la fuerza el principio interno de la determinación de su cualidad en una relación $(x + dx)$, y como el principio interno de la determinación cuantitativa de esta misma relación $\left(\frac{dx}{dy}\right)$. La voluntad de poder debe ser llamada a la vez elemento genealógico de la fuerza *y* de las fuerzas. Así pues, cuando una fuerza se apodera de otras, las domina, o las rige, es siempre por la voluntad de poder. Y más aún, la voluntad de poder *(dy)* es quien hace que una fuerza obedezca en una relación; obedece por la voluntad de poder [4].

4. Z, II, «Sobre la victoria frente a sí mismo»: «¿De dónde proviene esto entonces? me pregunté. ¿Qué es lo que decide al ser viviente a obe-

En un cierto sentido hemos hallado la relación entre el eterno retorno y la voluntad de poder, pero no la hemos elucidado ni analizado. La voluntad de poder es a la vez el elemento genético de la fuerza y el principio de la síntesis de las fuerzas. Pero no hemos llegado aún a comprender que esta síntesis dé lugar al eterno retorno ni que las fuerzas, en esta síntesis y conforme a su principio, se reproduzcan necesariamente. Como compensación, la existencia de este problema revela un aspecto históricamente importante de la filosofía de Nietzsche: su situación compleja respecto al kantismo. El concepto de síntesis se halla en el centro del kantismo, es su descubrimiento particular. Y es sabido que los postkantianos reprocharon a Kant, desde dos puntos de vista, el haber comprometido este descubrimiento: desde el punto de vista del principio que regía la síntesis y desde el punto de vista de la reproducción de los objetos en la propia síntesis. Reclamaban un concepto que no fuera sólo condicionante en relación a los objetos, sino verdaderamente genético y productor (principio de diferencia o de determinación interna); denunciaban en Kant la supervivencia de armonías milagrosas entre términos que permanecían exteriores. A un principio de diferencia o de determinación interna, exigían una razón no sólo para la síntesis, sino también para la reproducción de lo diverso en la síntesis como tal [5]. Y si Nietzsche se insiere en la historia del kantismo es por la manera original con la que participa en estas exigencias postkantianas. Hizo de la síntesis una síntesis de las fuerzas; ya que, si no se veía que la síntesis era una síntesis de fuerzas, se desconocía su sentido, su naturaleza y su contenido. Entendió la síntesis de las fuerzas como el eterno retorno, hallando así en

decer, a mandar y a ser obediente incluso mandando? Oíd mis palabras, ¡oh sabios entre los sabios! ¡Examinad seriamente si he penetrado en el centro de la vida, hasta sus raíces! Allí donde he encontrado la vida, he hallado la voluntad de poder; y, hasta en la voluntad del que obedece, he hallado la voluntad de ser señor» (cf. *VP*, II, 91).

5. Sobre estos problemas que se plantean a partir de Kant, cf. M. Guéroult, *La philosophie transcendentale de Salomón Maimón, la Doctrine de la science chez Fichte; y* M. Vuillemin, *L'héritage Kantien et la révolution copernicienne.*

el centro de la síntesis la reproducción de lo diverso. Asignó el principio de la síntesis, la voluntad de poder, y determinó esta última como el elemento diferencial y genético de las fuerzas presentes. Dejando para más adelante verificar mejor esta suposición, creemos que en Nietzsche había, además de una descendencia kantiana, una rivalidad, semi-confesada, semi-oculta. En relación a Kant, Nietzsche no tiene la misma posición que Schopenhauer: no intenta llevar a cabo, como hizo Schopenhauer, una interpretación que se propondría arrancar al kantismo de sus avatares dialécticos y abrirle nuevas salidas. Ya que, para Nietzsche, los avatares dialécticos no proceden del exterior y tienen, por primera causa, las insuficiencias de la crítica. Lo que Nietzsche parece haber buscado (y encontrado en «el eterno retorno» y en «la voluntad de poder») es una transformación radical del kantismo, una reinvención de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo y una recuperación del proyecto crítico sobre nuevas bases y con nuevos conceptos.

7. La terminología de Nietzsche

Incluso adelantándonos a los análisis que quedan por hacer, creemos que ha llegado el momento de fijar algunos puntos de la terminología de Nietzsche. De ella depende todo el rigor de esta filosofía, a la que se le atribuye equivocadamente una precisión sistemática. De todas maneras, sea para complacerse, o para lamentarse, ello se hace equivocadamente. En realidad Nietzsche utiliza términos nuevos muy precisos para nuevos conceptos muy precisos: 1.° Nietzsche llama voluntad de poder al elemento genealógico de la fuerza. Genealógico quiere decir diferencial y genético. La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación. La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación. La voluntad de poder como principio no su-

prime el azar, al contrario, lo implica, ya que sin él no tendría ni plasticidad, ni metamorfosis. El azar pone en relación las fuerzas; la voluntad de poder, es el principio determinante de esta relación. La voluntad de poder se suma necesariamente a las fuerzas, pero no puede sumarse más que a fuerzas puestas en relación por el azar. La voluntad de poder comprende al azar en su centro, sólo ella es capaz de afirmar todo el azar;

2.° De la voluntad de poder como elemento genealógico se desprenden, a la vez, la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación y la cualidad respectiva de dichas fuerzas. Según su diferencia de cantidad, las fuerzas se llaman dominantes o dominadas. Según su cualidad, las fuerzas se denominan activas o reactivas. En la fuerza reactiva o dominada hay voluntad de poder, al igual que en la fuerza activa o dominante. Y, al ser irreductible en cada caso la diferencia de cantidad, resulta inútil querer medirla si no se interpretan las cualidades de las fuerzas presentes. Las fuerzas están esencialmente diferenciadas y cualificadas. Su diferencia de cantidad es expresada por la cualidad que corresponde a cada una. El problema de la interpretación es este: ante un fenómeno o un acontecimiento, estimar la cualidad de la fuerza que le da un sentido, y a partir de ahí, medir la relación de las fuerzas presentes. No hay que olvidar que en cada caso la interpretación se libra a toda clase de dificultades y de problemas delicados: se requiere una percepción «extremadamente fina», del tipo de la que se halla en los cuerpos químicos;

3.° Las cualidades de las fuerzas tienen su principio en la voluntad de poder. Y si preguntamos: ¿Quién interpreta? respondemos *la voluntad de poder;* la voluntad de poder es la que interpreta [1]. Pero para hallarnos en la fuente de las cualidades de la fuerza, la propia voluntad de poder debe tener cualidades, particularmente fluidas, más sutiles todavía que las de la fuerza. «Lo que reina es la momentánea cualidad de la voluntad de poder» [2]. Estas cualidades de la voluntad de poder que se refieren inme-

1. *VP*, I, 204 y II, 130.
2. *VP*, II, 39.

diatamente al elemento genético o genealógico, estos elementos cualitativos fluidos, primordiales, seminales, no deben confundirse con las cualidades de la fuerza. Es también esencial insistir en los términos utilizados por Nietzsche: *activo* y *reactivo* designan las cualidades originales de la fuerza, pero *afirmativo* y *negativo* designan las cualidades primordiales de la voluntad de poder. Afirmar y negar, apreciar y depreciar expresan la voluntad de poder, al igual que actuar y reaccionar expresan la fuerza. (Y así como las fuerzas reactivas no dejan de ser fuerzas, la voluntad de negar, el nihilismo, pertenecen a la voluntad de poder: «...una voluntad nihilista, una hostilidad frente a la vida, una aversión en admitir las condiciones fundamentales de la vida, esto es lo de menos, sigue siempre siendo una voluntad» [3]. Y, si debemos conceder la mayor importancia a esta distinción entre las dos clases de cualidades, es porque se halla siempre en el centro de la filosofía de Nietzsche; entre la acción y la afirmación, entre la reacción y la negación, existe una profunda afinidad, una complicidad, pero ninguna confusión. Más aún, la determinación de estas afinidades pone en juego todo el arte de la filosofía. Por una parte resulta evidente que en toda acción hay afirmación, y en toda reacción negación. Pero por otra parte, la acción y la reacción son más bien medios, medios o instrumentos de la voluntad de poder que afirma y que niega: las fuerzas reactivas, instrumentos del nihilismo. Por otra parte, también la acción y la reacción requieren la afirmación y la negación, como algo que les supera, pero que necesitan para realizar sus propios fines. Finalmente, profundizando más, la afirmación y la negación desbordan a la acción y a la reacción, por ser las cualidades inmediatas del devenir: la afirmación no es la acción, sino el poder devenir activo, el *devenir activo* en persona; la negación no es la simple reacción, sino un *devenir reactivo.* Todo ocurre como si la afirmación y la negación fueran a la vez inmanentes y trascendentes en relación a la acción y la reacción; constituyen la cadena del devenir con la trama de las fuerzas. Lo que nos hace entrar en el mundo glorioso

3. *GM,* III, 28.

de Dionysos es la afirmación, el ser del devenir; lo que nos precipita en el fondo inquietante de donde surgen las fuerzas reactivas es la negación;

4.° Por todas estas razones Nietzsche pudo decir: la voluntad de poder no sólo es lo que interpreta, sino lo que valora[4]. Interpretar, es determinar la fuerza que da un sentido a la cosa. Valorar es determinar la voluntad de poder que da a la cosa un valor. Así, los valores no se dejan abstraer desde el punto de vista del que sacan su valor, como tampoco se deja abstraer el sentido por el punto de vista del que saca su significación. La voluntad de poder como elemento genealógico es aquello de lo que derivan la significación del sentido y el valor de los valores. Es aquélla de la que hemos hablado sin nombrarla, al inicio del capítulo anterior. La significación de un sentido consiste en la cualidad de la fuerza que se expresa en la cosa: dicha fuerza, ¿es activa o reactiva? y, ¿con qué matiz? El valor de un valor consiste en la cualidad de la voluntad de poder que se expresa en la cosa correspondiente: la voluntad de poder ¿es aquí afirmativa o negativa? y, ¿con qué matiz? El arte de la filosofía se va haciendo más complicado a medida que estos problemas de interpretación y valoración se remiten uno a otro, se prolongan de uno a otro. Lo que Nietzsche llama *noble, alto, señor,* es tanto la fuerza activa, como la voluntad afirmativa. Lo que llama *bajo, vil, esclavo,* es tanto la fuerza reactiva, como la voluntad negativa. La razón de estos términos la entenderemos más adelante. Pero un valor tiene siempre una genealogía, de la que dependen la nobleza o la bajeza de lo que nos invita a creer, a sentir y a pensar. El genealogista es el único apto para descubrir qué bajeza puede encontrar su expresión en un valor y qué nobleza en otro, porque sabe manejar el elemento diferencial: es el dueño de la crítica de los valores[5]. Despojaremos de todo sentido la noción de valor hasta que no veamos en los valores tantos receptáculos que

4. *VP,* II, 29: «Toda voluntad implica una valoración».

5. *GM,* Introducción, 6, «Tenemos necesidad de una crítica de los valores morales, y, en primer lugar, plantearnos como problema el valor de estos valores».

penetrar, tantas estatuas que destrozar, para encontrar lo que contienen, lo más noble o lo más bajo. Las estatuas de nobleza se reforman solas, como los miembros dispersos de Dionysos. Hablar de la nobleza de los valores en general, traiciona un pensamiento demasiado interesado en ocultar su propia bajeza: como si los valores no tuvieran por sentido, y precisamente por valor, servir de refugio y de manifestación a todo lo que es bajo, vil, esclavo. Nietzsche creador de la filosofía de los valores, de haber vivido más tiempo, habría visto a la noción más crítica servir y retornar al conformismo ideológico más llano, más bajo; los martillazos de la filosofía de los valores convertidos en humo de incienso; la polémica y la agresividad, reemplazadas por el resentimiento, guardián puntilloso del orden establecido, perro de los valores en curso; la genealogía, en mano de los esclavos: el olvido de las cualidades, el olvido de los orígenes [6].

8. Origen e imagen invertida

En el origen, está la diferencia de las fuerzas activas y reactivas. La acción y la reacción no están en una relación de sucesión, sino de coexistencia en el mismo origen. Del mismo modo, la complicidad de las fuerzas activas y de la afirmación, de las fuerzas reactivas y de la negación, se revela en el principio: todo lo negativo se halla del lado de la reacción. Inversamente, sólo la fuerza activa se afirma, afirma su diferencia, hace de su diferencia un objeto de goce o de afirmación. La fuerza reactiva, incluso cuando obedece, limita la fuerza activa, le impone limitaciones y restricciones parciales, está ya poseída por el espíritu de lo nega-

6. La teoría de los valores se aleja progresivamente de sus orígenes a medida que se pierde de vista el principio evaluar = crear. La inspiración nietzscheana revive particularmente en investigaciones como las de Polin, concernientes a la creación de los valores. Sin embargo, desde el punto de vista de Nietzsche, el correlativo de la creación de los valores no puede ser en ningún caso su contemplación, sino que debe ser la crítica radical de todos los valores «en curso».

tivo [1]. Por eso el origen comporta en cierto modo una imagen invertida de sí mismo: visto del lado de las fuerzas reactivas, el elemento diferencial genealógico aparece al revés, la diferencia se ha convertido en negación, la afirmación se ha convertido en contradicción. Una imagen invertida del origen acompaña al origen: lo que es «sí» desde el punto de vista de las fuerzas activas se convierte en «no» desde el punto de vista de las fuerzas reactivas, lo que es afirmación de sí mismo se convierte en negación del otro. Esto es lo que Nietzsche llama «inversión de la mirada estimativa» [2]. Las fuerzas activas son nobles; pero se hallan ante una imagen plebeya, reflejada por las fuerzas reactivas. La genealogía es el arte de la diferencia o de la distinción, el arte de la nobleza; pero se ve al revés en el espejo de las fuerzas reactivas. Su imagen aparece entonces como la de una «evolución». Y esta evolución, es entendida a veces a la alemana, como una evolución dialéctica y hegeliana, como el desarrollo de la contradicción; a veces a la inglesa, como una derivación utilitaria, como el desarrollo del beneficio y del interés. Pero la verdadera genealogía encuentra siempre su caricatura en la imagen que da de ella el evolucionismo, esencialmente reactivo: inglés o alemán, el evolucionismo es la imagen reactiva de la genealogía [3]. De este modo, es característico de las fuerzas reactivas el negar desde el origen la diferencia que las constituye en el origen, e invertir el elemento diferencial del que derivan, y dar de él una imagen deformada. «Diferencia engendra odio» [4]. Esta es la razón por la que ellas mismas no se consideran como fuerzas, y prefieren volverse contra sí mismas antes que considerarse como tales y aceptar la diferencia. La «mediocridad» de pensamiento denunciada por Nietz-

1. *GM*, II, 11.
2. *GM*, I, 10. (En lugar de afirmarse uno mismo, y negar por simple consecuencia, las fuerzas reactivas empiezan por negar lo que es diverso a ellas, primero se oponen a lo que no forma parte de sí mismas).
3. Sobre la concepción inglesa de la genealogía como evolución: *GM*, Introducción, 7 y I, 1-4. Sobre la mediocridad de este pensamiento inglés: *BM*, 253. Sobre la concepción alemana de la genealogía como evolución, y sobre su mediocridad: *GS*, 357 y *BM*, 244.
4. *BM*, 263.

sche se refiere siempre a la manía de interpretar o valorar los fenómenos a partir de fuerzas reactivas, de las que cada especie de pensamiento nacional escoge las suyas. Pero la manía en sí tiene su origen en el origen, en la imagen invertida. La conciencia y las conciencias, simple engrandecimiento de esta imagen reactiva...

Un paso más: supongamos que ayudadas por circunstancias favorables externas o internas, las fuerzas reactivas prevalecen y neutralizan la fuerza activa. Hemos salido del origen: ya no se trata de una imagen invertida, sino de un desarrollo de esta imagen, de una inversión de los propios valores [5]; lo bajo se ha alzado, han triunfado las fuerzas reactivas. Si triunfan, se debe a la voluntad negativa, a la voluntad nihilista desarrollada por la imagen; pero su triunfo no es imaginario. El problema es: ¿cómo triunfan las fuerzas reactivas? Es decir, las fuerzas reactivas, cuando prevalecen sobre las fuerzas activas, ¿se convierten a su vez en dominantes, agresivas y subyugantes? ¿forman todas juntas una fuerza mayor que sería a su vez activa? Nietzsche responde: las fuerzas reactivas, aunque se unan, no componen una fuerza mayor que sería activa. Proceden de un modo completamente distinto: descomponen; *separan la fuerza activa de lo que ésta puede;* sustraen de la fuerza activa una parte o casi todo su poder; y por ello no se convierten en activas, sino al contrario, hacen que la fuerza activa se les una, la convierten en reactiva en un sentido nuevo. Presentimos que el concepto de reacción, a partir de su origen y a medida que se desarrolla, va cambiando de significación: una fuerza activa *se convierte en reactiva* (en un nuevo sentido), cuando fuerzas reactivas (en el primer sentido) la separan de lo que puede. Nietzsche analizará cómo es posible, paso a paso, semejante separación. Pero hay que constatar ya que Nietzsche, cuidadosamente, no presenta nunca el triunfo de las fuerzas reactivas como la composición de una fuerza superior a la fuerza activa, sino como una sustracción o una división. Nietzsche dedicará todo un libro al análisis de las figuras del triunfo

5. *Cf. GM,* I, 7.

reactivo en el mundo humano: el resentimiento, la mala conciencia, el ideal ascético; en cada caso, demostrará que las fuerzas reactivas no triunfan componiendo una fuerza superior, sino «separando» la fuerza activa [6]. Y en cada caso, esta separación se basa en una ficción, en una mixtificación o falsificación. La voluntad nihilista es quien desarrolla la imagen negativa e invertida, quien lleva a cabo la sustracción. Y en la operación de la sustracción, hay siempre algo de imaginario como lo testimonia la utilización negativa del número. Entonces, si queremos ofrecer una transcripción numérica de la victoria de las fuerzas reactivas, no debemos recurrir a una adición, por la que las fuerzas reactivas, todas juntas, se harían más fuertes que la fuerza activa, sino a una sustracción que separa a la fuerza activa de lo que puede, que niega su diferencia para convertirla en una fuerza reactiva. Desde entonces no es suficiente que la reacción prevalezca, para que deje de ser una reacción; al contrario. La fuerza activa ha sido separada de lo que puede por una ficción, y por ello no deja de convertirse realmente en reactiva; es precisamente por este medio como se convierte verdaderamente en reactiva. De aquí proviene la utilización de las palabras «vil», «innoble», «esclavo», en Nietzsche: estas palabras designan el estado de las fuerzas reactivas que se colocan en alto, que atraen a la fuerza activa hacia una trampa, reemplazando a los señores por los esclavos que no dejan de ser esclavos.

9. Problema de la medida de las fuerzas

Por eso no podemos medir las fuerzas con una unidad abstracta, ni determinar su cantidad y su cualidad respectivas tomando como criterio el estado real de las fuerzas en un sistema. Decíamos: las fuerzas activas son las fuerzas superiores, las fuerzas dominantes, las fuerzas más fuertes. Pero las fuerzas inferiores pueden prevalecer sobre ellas sin dejar de ser inferiores en can-

6. Cf. las tres disertaciones de la GM.

tidad, sin dejar de ser reactivas en cualidad, sin dejar de ser esclavas a su manera. Una de las expresiones más graves de *La voluntad de poder* es: «Hay que defender siempre a los fuertes contra los débiles» [1]. No podemos apoyarnos en el estado de hecho de un sistema de fuerzas, ni en la salida de su lucha entre ellas, concluyendo: éstas son activas, aquéllas son reactivas. Nietzsche hace la siguiente observación contra Darwin y el evolucionismo :«admitiendo que esta lucha exista (y en efecto, se presenta) finaliza desgraciadamente del modo opuesto al que hubiera deseado la escuela de Darwin; al que quizás nos hubiéramos atrevido a desear con ella: finaliza desgraciadamente en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las felices excepciones» [2]. Es en este sentido, en primer lugar, que la interpretación es un arte difícil: debemos juzgar si las fuerzas que prevalecen son inferiores o superiores, reactivas o activas; si prevalecen como *dominadas* o dominantes. En este terreno el hecho no existe, sólo existen las interpretaciones. No se debe concebir la medida de las fuerzas como un procedimiento de física abstracta, sino como el acto fundamental de una física concreta, no como una técnica indiferente, sino como el arte de interpretar la diferencia y la cualidad independientemente del estado de hecho (Nietzsche dice alguna vez: «Fuera del orden social existente») [3].

Este problema resucita una vieja polémica, una célebre discusión entre Calicles y Sócrates. En este punto Nietzsche nos aparece cercano a Calicles, y Calicles inmediatamente completado por Nietzsche. Calicles se esfuerza en distinguir la naturaleza y la ley. Llama ley a todo lo que separa una fuerza de lo que ésta puede; la ley, en este sentido, expresa el triunfo de los débiles sobre los fuertes. Nietzsche añade: triunfo de la reacción sobre la acción; en efecto, todo lo que separa una fuerza es reactivo; también es reactivo el estado de una fuerza separado de lo que ésta puede. Contrariamente, cualquier fuerza que vaya hasta el final de su poder es activa. Si una fuerza va hasta el final, es que no

1. *VP*, I, 395.
2. *Cr. Id.*, «Divagaciones inactuales», 14.
3. *VP*, III, 8.

es una ley, es incluso lo contrario a una ley[4]. Sócrates responde a Calicles: no hay lugar para separar la naturaleza de la ley, ya que si prevalecen los débiles es porque, todos juntos, forman una fuerza más fuerte que la del fuerte; la ley triunfa desde el punto de vista de la propia naturaleza. Calicles no se queja de no haber sido comprendido, vuelve a empezar: el esclavo no deja de ser un esclavo porque triunfe; cuando los débiles triunfan no es formando una fuerza mayor, sino separando la fuerza de lo que ésta puede. Las fuerzas no deben compararse en abstracto; la fuerza concreta, desde el punto de vista de la naturaleza, es la que va hasta las últimas consecuencias, hasta el límite del poder o del deseo. Sócrates objeta una segunda vez: Calicles, para ti lo que cuenta es el placer... Lo defines todo por el placer...

Se observará lo que sucede entre el sofista y el dialéctico: de qué parte está la buena fe, y también el rigor del razonamiento. . Calicles es agresivo, pero no posee resentimiento. Prefiere renunciar a hablar; resulta evidente que la primera vez Sócrates no entiende, y la segunda habla de otra cosa. ¿Cómo explicar a Sócrates que el «deseo» no es la asociación de un placer y de un dolor, dolor de experimentarlo, placer de satisfacerlo, que el placer y el dolor son sólo reacciones, propiedades de las fuerzas reactivas, constataciones de adaptación o de inadaptación? ¿Y cómo hacerle oír que los débiles no componen una fuerza más fuerte? Por una parte, Sócrates no ha comprendido, por otra no ha escuchado: está demasiado animado de resentimiento dialéctico y de espíritu de venganza. *Él,* tan exigente frente a los demás, tan puntilloso cuando se le responde...

4. *VP,* II, 85: «En química se comprueba que todo cuerpo extiende su poder lo más lejos que puede»; II, 374: «La ley no existe; cualquier poder acarrea en cualquier instante sus últimas consecuencias»; II, 369: «Me guardo muy bien de hablar de leyes químicas, la palabra tiene un residuo moral. Se trata más bien de comprobar de modo absoluto las relaciones de poder».

10. La jerarquía

Nietzsche también tiene sus Sócrates. Son los librepensadores. Dicen: «¿De qué se queja? ¿cómo habrían triunfado los débiles si ellos mismos no formaran una fuerza superior?» «Inclinémonos ante el hecho consumado» [1]. Este es el moderno positivismo: se pretende llevar a cabo la crítica de los valores, se pretende rechazar cualquier llamada a los valores transcendentes, se les declara pasados de moda, pero únicamente para volverlos a encontrar, como fuerzas que conducen el mundo actual. Iglesia, moral, Estado, etc.: sólo se discute su valor para admirar su fuerza y su contenido humanos. El librepensador tiene la singular manía de querer recuperar todos los contenidos, todo lo positivo, pero sin preguntarse nunca por la naturaleza de estos contenidos que se tienen por positivos, ni por el origen ni la cualidad de las fuerzas humanas correspondientes. Es lo que Nietzsche llama el «fatalismo» [2]. El librepensador quiere recuperar el contenido de la religión, pero no se pregunta nunca si la religión no contiene precisamente las fuerzas más bajas del hombre, las que más bien se debería desear que permaneciesen en el exterior. Por eso no es posible confiar en el ateísmo de un librepensador, aunque sea demócrata y socialista: «La Iglesia nos repugna pero su veneno no...» [3]. Esto es lo que caracteriza principalmente el positivismo y el humanismo del librepensador: el «fatalismo», la incapacidad de interpretar, la ignorancia de las cualidades de la fuerza. A partir del momento en que algo aparece como una fuerza humana o como un hecho humano, el librepensador aplaude, sin

1. *GM,* I, 9.

2. «Conozco todo esto quizás demasiado de cerca: esta loable abstinencia filosófica que ordena tal fe, este estoicismo intelectual que termina por prohibirse tan severamente el «no» como el «sí», esta voluntad de mantenerse ante lo fáctico, ante el *factum brutum,* este fatalismo de los «petits faites» (ese *petit fatalisme* como yo lo llamo en el que la ciencia francesa busca ahora una especie de preeminencia moral sobre la ciencia alemana...» *GM,* III, *24,* como se ve, para la composición de la palabra «fatalismo», Nietzsche juega con las dos raíces latinas factum (fait) y fatum.

3. *GM.* I, 9.

preguntarse si esa fuerza no es de baja extracción, y ese hecho todo lo contrario de un hecho noble: «Humano, demasiado humano». Porque no tiene en cuenta las cualidades de las fuerzas, el librepensamiento, por vocación, está al servicio de las fuerzas reactivas y traduce su triunfo. Porque el hecho siempre es el de los débiles contra los fuertes; «el hecho es siempre estúpido, y siempre se ha asemejado más a un buey que a un dios» *. Al librepensador Nietzsche opone el *espíritu* libre, el propio espíritu de interpretación que juzga las fuerzas desde el punto de vista de su origen y de sus cualidades: «No existen hechos, sólo interpretaciones» [5]. La crítica del librepensamiento es un tema fundamental en la obra de Nietzsche. Sin duda porque esta crítica descubre un punto de vista según el cual diversas ideologías pueden ser atacadas a la vez: el positivismo, el humanismo, la dialéctica. El gusto por el hecho en el positivismo, la exaltación del hecho humano en el humanismo, la manía de recuperar los contenidos humanos en la dialéctica.

La palabra *jerarquía* tiene dos sentidos en Nietzsche. Significa, en primer lugar, la diferencia de las fuerzas activas y reactivas, la superioridad de las fuerzas activas sobre las reactivas. Nietzsche puede pues hablar de un «rango inmutable e innato en la jerarquía» [6]; y el problema de la jerarquía es el mismo que el de los espíritus libres [7]. Pero jerarquía designa también el triunfo de las fuerzas reactivas, el contagio de las fuerzas reactivas y la organización compleja que viene detrás, donde los débiles han vencido, donde los fuertes son contaminados, donde el esclavo que no ha dejado de ser esclavo prevalece sobre un señor que ha dejado de serlo: el reino de la ley y de la virtud. Y en este segundo sentido, la moral y la religión aún son teorías de la jerarquía [8]. Si se comparan los dos sentidos, se ve que el segundo es como la otra cara del primero. Hacemos de la Iglesia, de la moral, y del

4. *Co. In.* I, «Utilidad e inconvenientes de los estudios históricos», 8.
5. *VP,* II, 133.
6. *BM,* 263.
7. *HH,* Prefacio, 7.
8. *VP,* III, 385 y 391.

Estado los señores o detentores de toda jerarquía. Nosotros, que somos esencialmente reactivos, que tomamos los triunfos de la reacción por una metamorfosis de la acción, y los esclavos por nuevos señores — nosotros, que no reconocemos la jerarquía más que al revés, tenemos la jerarquía que merecemos.

Nietzsche llama débil o esclavo no al menos fuerte, sino a aquél que, tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede. El menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si va hasta el final, porque la burla, la sutileza, la espiritualidad e incluso el encanto con los que completa su menor fuerza pertenecen precisamente a esta fuerza y hacen que no sea menor[9]. La medida de las fuerzas y su cualificación no dependen para nada de la cantidad absoluta sino de la realización relativa. No puede juzgarse la fuerza o la debilidad tomando por criterio el resultado de la lucha y el éxito. Porque, una vez más, es un hecho que triunfan los débiles: es incluso la esencia del hecho. Sólo se pueden juzgar las fuerzas teniendo en cuenta, en primer lugar, su cualidad, activa o reactiva; en segundo lugar, la afinidad de esta cualidad con el polo correspondiente de la voluntad de poder, afirmativo o negativo; en tercer lugar, el matiz de cualidad que presenta la fuerza en éste u otro momento de su desarrollo, en relación con su afinidad. Desde entonces, la fuerza reactiva es: 1.° fuerza utiitaria, de adaptación y de limitación parcial; 2.° fuerza que separa la fuerza activa de lo que ésta puede, que niega la fuerza activa (triunfo de los débiles o de los esclavos); 3.° fuerza separada de lo que puede, que se niega a sí misma o se vuelve contra sí misma (reino de los débiles o de los esclavos). Y, paralelamente, la fuerza activa es: 1.° fuerza plástica, dominante y subyugante; 2.° fuerza que va hasta el final de lo que puede; 3.° fuerza que afirma su diferencia, que hace de su diferencia un objeto de placer y de afirmación. Las fuerzas sólo estarán determinadas concreta y completamente si se tienen en cuenta estas tres parejas de caracteres a la vez.

9. Los dos animales de Zarathustra son el águila y la serpiente: el águila es fuerte y orgullosa; pero la serpiente no es menos fuerte, por ser astuta y encantadora; cf. Prólogo, 10.

11. Voluntad de poder y sentimiento de poder

Ya sabemos lo que es la voluntad de poder: el elemento diferencial, el elemento genealógico que determina la relación de la fuerza con la fuerza y que produce la cualidad de la fuerza. De igual modo, la voluntad de poder debe *manifestarse* en la fuerza como tal. El estudio de las manifestaciones de la voluntad de poder debe ser llevado a cabo con el máximo cuidado ya que de él depende todo el dinamismo de las fuerzas. Pero, ¿qué significa la voluntad de poder se manifiesta? La relación de las fuerzas se determina en cada caso, siempre que una fuerza sea *afectada* por otras, inferiores o superiores. De donde se desprende que la voluntad de poder se manifiesta como un poder de ser afectado. Este poder no es una posibilidad abstracta: se cumple y se efectúa necesariamente en cada instante por las restantes fuerzas con las que la primera está relacionada. No debe sorprendernos el doble aspecto de la voluntad de poder: determina la relación de las fuerzas entre sí, desde el punto de vista de su génesis o de suproducción; pero a su vez es determinada por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su propia manifestación. Por eso, la voluntad de poder es a un tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante. En primer lugar, pues, la voluntad de poder se manifiesta como el poder de ser afectado, como el poder determinado de la fuerza de ser afectada en sí misma. Es difícil, en este punto, negar en Nietzsche la inspiración de Spinoza. Spinoza, en una teoría extremadamente profunda, pretendía que a cualquier cantidad de fuerza correspondiese un poder de ser afectada. Un cuerpo tenía tanta más fuerza en cuanto podía ser afectado de un mayor número de maneras; este poder era el que medía la fuerza de un cuerpo o el que expresaba su poder. Y, por una parte, este poder no era simplemente una posibilidad lógica: a cada instante era realizado por los cuerpos con los que estaba en relación. Por otra parte, este poder no era una pasividad física: sólo eran pasivas las afecciones de las que el cuerpo considerado no era causa adecuada [1].

1. Si nuestra interpretación es exacta, Spinoza se dio cuenta antes que

Para Nietzsche es igual: el poder de ser afectado no significa necesariamente pasividad, sino *afectividad,* sensibilidad, sensación. Es en este sentido que Nietzsche, antes de haber elaborado el concepto de voluntad de poder y de haberle dado todo su significado, hablaba ya de un *sentimiento de poder:* Nietzsche, antes de tratar el poder como un asunto de voluntad lo trató como un asunto de sentimiento y de sensibilidad. Pero cuando elaboró el concepto completo de voluntad de poder, esta primera característica no desapareció totalmente y se convirtió en la manifestación de la voluntad de poder. Por eso Nietzsche repite siempre que la voluntad de poder es «la primitiva forma afectiva», de la que derivan los restantes sentimientos [2]. O, mejor aún: «La voluntad de poder no es ni un ser ni un devenir, es un *pathos*» [3]. Es decir: la voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial. «El hecho es que la voluntad de poder impera incluso en el reino inorgánico, o más bien, que no existe mundo inorgánico. La acción no puede eliminarse a distancia: una cosa atrae hacia sí otra cosa, una cosa se siente atraída. El hecho fundamental es éste... *Para que la voluntad de poder pueda manifestarse, necesita percibir las cosas que ve, siente la proximidad de lo que le es asimilable*» [4]. Las afecciones de una fuerza son activas en la medida en que la fuerza se apropia de lo que se le resiste, en la medida en que se hace obedecer por fuerzas inferiores. Inversamente son pacientes, o mejor activadas, cuando la fuerza es afectada por fuerzas superiores a las que obedece. También aquí, obedecer es una manifestación de la voluntad de poder. Pero una fuerza inferior puede provocar la disgregación ce fuerzas su-

Nietzsche de que una fuerza no era separable de un poder de ser afectado, y que este poder expresaba su poder. Nietzsche no deja de criticar a Spinoza, pero sobre otro punto: Spinoza no supo elevarse hasta la concepción de una *voluntad* de poder, confundió el poder con la simple fuerza y concibió la fuerzza de manera reactiva (cf. el *conatus* y la conservación).

2. *VP,* II, 42.
3. *VP,* II, 311.
4. *VP,* II, 89.

periores, su escisión, la explosión de la energía que tenían acumulada; en estos casos, Nietzsche se complace en relacionar los fenómenos de la disgregación del átomo, de la escisión del protoplasma y de la reproducción del ser vivo [5]. Y no sólo disgregar, escindir, separar expresan siempre la voluntad de poder, sino también ser disgregado, escindido, separado: «La división aparece como la consecuencia de la voluntad de poder» [6]. Dadas dos fuerzas, una superior y otra inferior, se observa cómo el poder de cada una de ser afectada es necesariamente llevado a su término. Pero este poder de ser afectado no se ejerce sin que la propia fuerza correspondiente no entre en una historia o en un devenir sensible: 1.° fuerza activa, poder de activar o de mandar; 2° fuerza reactiva, poder de obedecer o de ser activado; 3.° fuerza reactiva desarrollada, poder de escindir, de dividir, de separar; 4.° fuerza activa convertida en reactiva, poder de ser separado, de volverse contra sí mismo [7].

Toda la sensibilidad no es más que un devenir de las fuerzas: hay un ciclo de la fuerza en cuyo curso la fuerza «deviene» (por ejemplo la fuerza activa deviene reactiva). También hay varios devenires de fuerzas, que pueden luchar unos contra otros [8]. Así, no basta colocar paralelamente ni oponer los respectivos caracteres de la fuerza activa y la fuerza reactiva. Activo y reactivo son las cualidades de la fuerza que se desprenden de la voluntad de poder. Pero en sí misma la voluntad de poder posee cualidades, *sensibilia,* que son como los devenires de las fuerzas. La voluntad de poder se manifiesta, en primer lugar, como sensibilidad de las fuerzas; y en segundo lugar, como devenir sensible de las fuerzas: el pathos es el hecho más elemental del que resulta un devenir [9]. El

5. *VP*, II, 45, 77, 187.
6. *VP*, II, 73.
7. *VP*, II, 171: «...esta fuerza al máximo que, al volverse contra sí misma, cuando ya no tiene nada más que organizar, utiliza su fuerza en desorganizar».
8. *VP*, II, 170: «En lugar de la causa y del efecto, lucha de los diversos devenires; a menudo el adversario es deglutido; los devenires no tienen un número constante».
9. *VP*, II, 311.

devenir de las fuerzas, en general, no debe confundirse con las cualidades de la fuerza: es el devenir de estas cualidades, la cualidad de la voluntad de poder en persona. Y precisamente, ya no será posible abstraer las cualidades de la fuerza de su devenir, ni tampoco la fuerza de la voluntad de poder: el estudio concreto de las fuerzas implica necesariamente una dinámica.

12. El devenir-reactivo de las fuerzas

Pero, realmente, la dinámica de las fuerzas nos conduce a una desoladora conclusión. Cuando la fuerza reactiva separa a la fuerza activa de lo que ésta puede, ésta se convierte a su vez en reactiva. *Las fuerzas activas devienen reactivas.* Y la palabra devenir debe tomarse en su sentido más total: el devenir de las fuerzas aparece como un devenir-reactivo. ¿No hay otros devenires? Por lo menos no sentimos, no experimentamos, no conocemos otro devenir que el devenir-reactivo. No comprobamos solamente la existencia de fuerzas reactivas, comprobamos su triunfo por doquier. ¿Por qué triunfan? Por la voluntad nihilista, gracias a la afinidad de la reacción con la negación. ¿Qué es la negación? Es una cualidad de la voluntad de poder, es la que cualifica la voluntad de poder como nihilismo o voluntad de la nada, es la que constituye el devenir-reactivo de las fuerzas. No hay que decir que la fuerza activa se convierte en reactiva porque triunfan las fuerzas reactivas; al contrario, las fuerzas reactivas triunfan porque, al separar la fuerza activa de lo que ésta puede, la abandonan a la voluntad de la nada como a un devenir-reactivo más profundo que ellas mismas. Por eso las figuras del triunfo de las fuerzas reactivas (resentimiento, mala conciencia, ideal ascético) son, en primer lugar, las fuerzas del nihilismo. El devenir-reactivo de la fuerza, el devenir nihilista, he aquí lo que parece esencialmente incluir la relación de la fuerza con la fuerza. ¿Hay otro devenir? Todo nos invita a «pensarlo» quizá. Pero haría falta otra sensibilidad; como dice a menudo Nietzsche, otra forma de sentir. Todavía no podemos responder a esta pregunta, sino apenas presentirla. Pero

podemos preguntar por qué sólo sentimos y conocemos un devenir-reactivo. ¿No será que el hombre es esencialmente reactivo? ¿Qué el devenir-reactivo es constitutivo del hombre? El resentimiento, la mala conciencia, el nihilismo no son rasgos psicológicos, sino algo así como el fundamento de la humanidad en el hombre. Son el principio del ser humano como tal. El hombre, «enfermedad de la piel» de la tierra, reacción de la tierra...[1] Es en este sentido que Zarathustra habla del «gran desprecio» por los hombres, y del «gran hastío». Otra sensibilidad, otro devenir, ¿pertenecerían aún al hombre?

Esta condición del hombre es de la mayor importancia para el eterno retorno. Parece comprometerlo o contaminarlo tan gravemente, que lo convierte en objeto de angustia, de repulsión o de hastío. Incluso si las fuerzas activas retornan, retornarán reactivas, eternamente reactivas. E! eterno retorno de las fuerzas reactivas, aún más: el retorno del devenir-reactivo de las fuerzas. Zarathustra no presenta el pensamiento del eterno retorno únicamente como misterioso y secreto, sino como descorazonador, difícil de soportar[2]. A la primera descripción del eterno retorno sucede una extraña visión: la de un pastor «que se retuerce, gritando y convulso, con la cara descompuesta, con una pesada serpiente negra asomando por su boca[3]. Más tarde el propio Zarathustra explica la visión: «El gran hastío del hombre, esto era lo que me ahogó y lo que se me metió en el gaznate... Volverá eternamente, el hombre del que estás harto, el pequeño hombre... ¡Ay! el hombre volverá eternamente. Y el eterno retorno, hasta del más pequeño — era la causa de mi cansancio por toda la existencia! ¡Ay! ¡hastío, hastío, hastío!»[4]. El eterno retorno del hombre pequeño, mezquino, reactivo, no sólo hace del eterno retorno algo insoportable; hace del eterno retorno algo imposible, introduce la contradicción en el eterno retorno. La serpiente es un animal del eterno retorno; pero la serpiente se desenrolla, se

1. Z, II, «Grandes acontecimientos».
2. Cf. también *VP*, IV, 235 y 246.
3. *Z*, III, «Sobre la visión del enigma».
4. *Z*, III, «El convaleciente».

convierte en «una pesada serpiente negra» y cuelga de la boca que se disponía a hablar, en la medida en que el eterno retorno es el de las fuerzas reactivas. Porque, ¿cómo el eterno retorno, ser del devenir, podría afirmarse en un devenir nihilista? Para afirmar el eterno retorno hay que cortar y arrojar la cabeza de la serpiente. Entonces el pastor ya no es ni hombre ni pastor: «estaba transformado, aureolado, ¡reía! Nunca un hombre había reído sobre la tierra como aquél» [5]. Otro devenir, otra sensibilidad: el superhombre.

13. Ambivalencia del sentido y de los valores

Un devenir distinto del que conocemos: un devenir activo de las fuerzas, un devenir activo de las fuerzas reactivas. La valoración de un devenir semejante plantea varios problemas, y debe servirnos una vez más para comprobar la coherencia sistemática de los conceptos nietzscheanos en la teoría de la fuerza. Aparece una primera hipótesis. Nietzsche llama fuerza activa a aquélla que llega hasta el límite de sus consecuencias; una fuerza activa, separada de lo que puede por la fuerza reactiva, se convierte a su vez en reactiva; pero esta fuerza reactiva, a su manera, *¿no va* hasta el límite de lo que puede? Si la fuerza activa al ser separada, se convierte en reactiva, la fuerza reactiva, inversamente, ¿no se convertirá en activa, al separar? ¿No será ésta su forma de ser activa? Concretamente: ¿no hay una bajeza, una vileza, una tontería, etc., que se convierten en activas a fuerza de ir hasel límite de lo que pueden? «Rigurosa y grandiosa tontería...», escribirá Nietzsche [1]. Esta hipótesis recuerda la objeción socratica, pero de hecho se distingue de ella. Aquí no se dice, como en Sócrates, que las fuerzas inferiores sólo triunfan formando una fuerza mayor; se dice que las fuerzas reactivas sólo triunfan yen-

5. *Z*, III, «Sobre la visión y el enigma».
1. *BM*, 188.

do hasta el límite de sus consecuencias, o sea, formando una fuerza activa.

Es evidente que una fuerza reactiva puede ser considerada desde diversos puntos de vista. La enfermedad, por ejemplo, me separa de lo que puedo: fuerza reactiva, me convierte en reactivo, limita mis posibilidades y me condena a un medio empequeñecido al que no puedo hacer menos que adaptarme. Pero, por otra parte, me revela un nuevo poder, me dota de una nueva voluntad que puedo hacer mía, yendo hasta el final de un extraño poder. (Este extraño poder pone en juego muchas cosas, entre otras ésta: «Observar conceptos más sanos, valores más sanos, situándose en el punto de vista del enfermo...» [2]). Aquí advertimos una ambivalencia grata a Nietzsche: éste confiesa algunas páginas o algunas líneas más adelante, que todas las fuerzas de las que denuncia el carácter reactivo lo fascinan, que son sublimes por el punto de vista que nos abren y por la inquietante voluntad de poder de la que dan fe. Nos separan de nuestro poder, pero nos dan en cambio otro poder, tan «peligroso», tan «interesante». Nos aportan nuevas afecciones, nos enseñan nuevas formas de ser afectado. En el devenir reactivo de las fuerzas hay algo admirable, admirable y peligroso. No sólo el hombre enfermo, incluso el hombre religioso presenta este doble aspecto: por una parte, hombre reactivo; por otra, hombre de un nuevo poder [3]. «A decir verdad, la historia de la humanidad sería algo muy inepto sin el espíritu del que la han animado los impotentes» [4]. Cada vez

2. *EH, I,* 1.

3. *GM,* I, 6: «En el mismo terreno de esta forma de existencia, esencialmente peligrosa, la existencia sacerdotal, el hombre empezó a convertirse en un animal interesante; aquí es donde, en un sentido sublime, el alma humana adquirió la profundidad y la maldad...» Sobre la ambivalencia del sacerdote, *GM,* III, 15: «Él mismo tiene que estar enfermo, debe estar íntimamente afiliado a los enfermos, a los desheredados, para poder oírlos, para poder entenderse con ellos; pero debe también ser fuerte, más dueño de sí mismo que de los demás, *sobre todo inquebrantable en su voluntad de poder,* a fin de poseer la confianza de los enfermos y de ser temido por ellos...».

4. *GM,* I, 7.

que Nietzsche hable de Sócrates, de Cristo, del judaismo o del cristianismo, de una forma de decadencia o de degeneración, descubrirá esta misma ambivalencia de las cosas, de los seres y de las fuerzas.

De todas maneras: ¿Es exactamente la misma fuerza la que me separa de lo que puedo y la que me dota de un nuevo poder? ¿Es la misma enfermedad, es el mismo enfermo, el que es esclavo de su enfermedad y el que la utiliza como un medio de explorar, de dominar, de ser poderoso? ¿Es la misma religión, la de los fieles que son como ovejas dando balidos y la de ciertos curas que son como nuevas «aves de presa»? De hecho, las fuerzas reactivas no son las mismas y cambian de matiz según desarrollan más o menos su grado de afinidad con la voluntad nihilista. Una fuerza reactiva que obedece y se resiste a la vez; una fuerza reactiva que separa a la fuerza activa de lo que puede; una fuerza reactiva que contamina a la fuerza activa, que la arrastra hasta el límite del devenir-reactivo, a la voluntad nihilista; una fuerza reactiva que primero fue activa, pero que se convirtió en reactiva, separada de su poder, después arrastrada al abismo y volviéndose contra sí misma: he aquí los distintos matices, las diferentes afecciones, los diferentes tipos que debe interpretar el genealogista y que nadie más sabría interpretar. «¿Es preciso decir que poseo la experiencia de todos los problemas referentes a la decadencia? La he deletreado en todos los sentidos, por el final y por el principio. Este arte de la filigrana, este sentido del tacto y de la comprensión, este instinto del matiz, esta psicología del desvío, todo lo que me caracteriza...» [5]. Problema de la interpretación: interpretar en cada caso el estado de las fuerzas reactivas, es decir el grado de desarrollo que han alcanzado en su relación con la negación, con la voluntad nihilista. El mismo problema de interpretación se plantearía de cara a las fuerzas activas. En cada caso, interpretar su matiz o su estado, es decir, el grado de desarrollo de la relación entre la acción y la afirmación. Hay fuerzas reactivas que se convierten en grandiosas y fascinantes a fuerza de seguir

5. *EH, I,* 1.

la voluntad nihilista; pero hay fuerzas activas que caen, debido a que no saben seguir los poderes de afirmación (veremos que es el problema de lo que Nietzsche llama la «cultura» o el «hombre superior»). Finalmente, la valoración presenta ambivalencias aún más profundas que las de la interpretación. Juzgar a la afirmación desde el punto de vista de la negación, y a la negación desde el punto de vista de la afirmación; juzgar la voluntad afirmativa desde el punto de vista de la voluntad nihilista, y la voluntad nihilista desde el punto de vista de la voluntad que afirma: este es el arte del genealogista, y el genealogista es médico. «Observar conceptos más sanos, valores más sanos, situándose en el punto de vista del enfermo, e inversamente, consciente de la plenitud y del sentimiento de sí mismo que posee la vida sobreabundante, sumergir la mirada en la secreta labor del instinto de decadencia...»

Pero, sea cual sea la ambivalencia del sentido y de los valores, no podemos concluir que una fuerza reactiva se convierte en activa yendo hasta el final de lo que puede. Ya que «ir hasta el final», «ir hasta las últimas consecuencias», tiene dos sentidos, según se afirme o se niegue, según se afirme su propia diferencia o se niegue la que difiere. Cuando una fuerza reactiva desarrolla sus últimas consecuencias, es siempre en relación con la negación, con la voluntad nihilista sirviéndole de motor. El devenir-activo, al contrario, supone la afinidad de la acción con la afirmación; para que se convierta en activa, no basta con que una fuerza vaya hasta el final de lo que puede, tiene que hacer de lo que puede un objeto de afirmación. El devenir-activo es afirmador y afirmativo, del mismo modo que el devenir-reactivo es negador y nihilista.

14. Segundo aspecto del eterno retorno: como pensamiento ético y selectivo

Sin sentirlo ni conocerlo, un devenir-activo sólo puede ser pensado como el producto de una *selección.* Doble selección simultánea: de la actividad de la fuerza, y de la afirmación en la voluntad. Pero, ¿quién puede operar la selección? ¿Quién hace

de principio selectivo? Nietzsche responde: el eterno retorno. Hace un instante objeto de hastío, el eterno retorno sobrepasa el hastío y hace de Zarathustra un «convaleciente», un «consolado» [1]. Pero, ¿en qué sentido es selectivo el eterno retorno? Primero, porque, a título de pensamiento, da una regla práctica a la voluntad [2]. El eterno retorno da una regla a la voluntad tan rigurosa como la regla kantiana. Hemos observado que el eterno retorno, como doctrina física, era la nueva formulación de la síntesis especulativa. Como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: *Lo que quieres, quiérelo de tal manera que quieras también el eterno retorno.* «Si, en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido» [3]. Una cosa en el mundo le repugna a Nietzsche: las pequeñas compensaciones, los pequeños placeres, las pequeñas alegrías, todo lo que es concedido una vez, sólo una vez. Todo lo que sólo puede volver a hacerse al día siguiente a condición de haber dicho el anterior: mañana ya no lo haré más — todo el ceremonial del obseso. Y de esta manera nos parecemos a esas viejas señoras que sólo se permiten un exceso una vez, actuamos como ellas y pensamos como ellas. «¡Ay! ¿Por qué no os deshacéis de todos esos querer-a-medias, por qué no os decidís por la pereza como por la acción? ¡Ay! Porque no comprendéis mi palabra: haced siempre lo que queráis, pero primero sed de los que pueden querer» [4]. Una pereza que querría su eterno retorno, una tontería, una bajeza, una cobardía, una maldad que querrían su eterno retorno: ya no sería la misma pereza, ya no sería la misma tontería... Vamos a ver un poco me-

1. Z, III, «El convaleciente».
2. *VP*, IV, 229, 231: «El gran pensamiento selectivo».
3. *VP*, IV, 242.
4. Z, III, «Sobre la virtud que empequeñece». II, «Los misericordiosos»: «Lo peor, son los pensamientos mezquinos. En verdad, vale más hacer mal que pensar pequeño. Vosotros decís, es verdad: la alegría de las pequeñas maldades nos ahorra innumerables peores acciones. Pero, en este terreno, no habría que querer economizar».

jor como el eterno retorno opera aquí su selección. Es el *pensamiento* del eterno retorno quien selecciona. Hace del querer algo entero. El pensamiento del eterno retorno elimina del querer todo lo que cae fuera del eterno retorno, hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer = crear.

Es evidente que semejante selección está por debajo de las ambiciones de Zarathustra. Se contenta con eliminar ciertos estados reactivos, ciertos estados de fuerzas reactivas entre los menos desarrollados. Pero las fuerxas reactivas que, a su manera, van hasta el final de lo que pueden, y que hallan un potente motor en la voluntad nihilista, se resisten a la primera selección. Lejos de caer fuera del eterno retorno, entran en el eterno retorno y parecen regresar con él. Por ello hay que atenerse a una segunda selección, muy distinta de la primera. Pero esta segunda selección ataca las partes más oscuras de la filosofía de Nietzsche, y forma un elemento casi iniciático en la doctrina del eterno retorno. Tendremos que conformarnos, pues, con hacer sólo una recensión de los temas de Nietzsche, sin prejuicio de desear para más adelante una explicación conceptual detallada. 1.° ¿Por qué al eterno retorno se le llama «la forma desmedida del nihilismo»? [5] Y, si el eterno retorno es la forma desmedida del nihilismo, éste, por su parte, separado o abstraído del eterno retorno, es siempre en sí mismo un «nihilismo incompleto» [6]: por muy lejos que vaya, por muy poderoso que sea. Únicamente el eterno retorno hace de la voluntad nihilista una voluntad completa y total; 2.° Ocurre que la voluntad de la nada, tal como la hemos estudiado hasta ahora, nos ha sido presentada siempre en su alianza con las fuerzas reactivas. En esto consistía su esencia: negaba la fuerza activa, conducía a la fuerza activa a negarse, a volverse contra sí misma. Pero, al mismo tiempo, fundaba la conservación, el triunfo, el contagio de las fuerzas reactivas. La voluntad de la nada era el devenir-reactivo universal, el devenir-reactivo de las fuerzas. He aquí, pues, en qué sentido el nihilismo en sí mismo es

5. *VP*, III, 8.
6. *VP*, III, 7.

siempre incompleto: hasta el ideal ascético es lo contrario de lo que se cree, «es un expediente del arte de conservar la vida»; el nihilismo es el principio de conservación de una vida débil, disminuida, reactiva; la depreciación de la vida, la negación de la vida, forman el principio a cuya sombra la vida reactiva se conserva, sobrevive, triunfa y se hace contagiosa [7]; 3.° ¿Qué sucede cuando la voluntad de la nada se refiere al eterno retorno? Solamente en este caso rompe su alianza con las fuerzas reactivas. Únicamente el eterno retorno hace del nihilismo un nihilismo completo, *porque hace de la negación una negación de las propias fuerzas reactivas.* El nihilismo, por y en el eterno retorno, ya no se expresa como la conservación y la victoria de los débiles, sino como la destrucción de los débiles, su *auto-destrucción.* «Esta desaparición se presenta bajo el aspecto de una destrucción, de una selección instintiva de la fuerza destructora... La voluntad de destruir, expresión de un instinto todavía más profundo que la voluntad de destruirse: la voluntad de la nada» [8]. Por eso Zarathustra, desde el prólogo, canta a «aquél que quiere su propio ocaso»; «porque quiere parecer», «porque no quiere conservarse», «porque franqueará el puente sin titubear» [9]. El prólogo de Zarathustra contiene algo así como el secreto prematuro del eterno retorno; 4.° No hay que confundir el volverse contra sí mismo con esta destrucción de sí mismo, esta auto-destrucción. En el volverse contra sí mismo, proceso de la reacción, la fuerza activa se convierte en reactiva. En la auto-destrucción son las propias fuerzas reactivas las negadas y conducidas a la nada. Por eso se denomina a la auto-destrucción una operación activa, una *«destrucción activa»* [10]. Ésta, y solamente ésta, es la que expresa el devenir-activo de las fuerzas: las fuerzas devienen activas en la medida en que las fuerzas reactivas se niegan, se suprimen en nombre del principio que, hasta hace poco, aseguraba su conservación y su triunfo. La negación activa, la destrucción activa, es el estado de

7. GM, III, 13.
8. *VP,* III, 8.
9. *Z,* Prólogo, 4.
10. *VP,* III, 8; *EH,* III, 1.

los espíritus fuertes que destruyen lo que hay de reactivo en ellos, sometiéndolo a la prueba del eterno retorno, y sometiéndose ellos mismos a esta prueba, sin prejuicio de querer su ocaso; «es el estado de los espíritus fuertes y de las voluntades fuertes, no les es posible atenerse a un juicio negativo, la *negación activa* se apodera de su naturaleza profunda» [11]. Ésta es la única forma en que las fuerzas reactivas *devienen activas.* Y más aún: he aquí que la negación, al hacerse negación de las propias fuerzas reactivas, no es solamente activa, sino que está como *transmutada.* Expresa la afirmación, expresa el devenir-activo como poder de afirmar. Nietzsche habla entonces de «la eterna alegría del devenir, esta alegría que lleva aún en ella la alegría del aniquilamiento»; «la afirmación del aniquilamiento de la destrucción lo que hay de decisivo en una filosofía dionisíaca...» [12]; 5.° La segunda selección en el eterno retorno consiste pues en esto: el eterno retorno produce el devenir-activo. Basta relacionar la voluntad de la nada con el eterno retorno para darse cuenta de que las fuerzas reactivas no regresan. Por muy lejos que vayan y por muy profundo que sea el devenir-reactivo de las fuerzas, las fuerzas reactivas no regresarán. El hombre pequeño, mezquino, reactivo, no regresará. Por y en el eterno retorno, la negación como cualidad de la voluntad de poder se transmuta en afirmación, se convierte en afirmación de la propia negación, se convierte en un poder de afirmar, en un poder afirmativo. Esto es lo que Nietzsche presenta como la curación de Zarathustra, y también como el secreto de Dionysos: «El nihilismo vencido por él mismo», mediante el eterno retorno [13]. Y esta segunda selección es muy distinta de la primera: ya no se trata de eliminar del querer, por el simple pensamiento del eterno retorno, lo que cae fuera de este pensamiento; se trata, por el eterno retorno, de hacer entrar en el ser lo que no podría entrar sin cambiar de naturaleza. No se trata ya de un pensamiento selectivo, sino del ser selectivo; porque el eterno retorno es el ser, y el ser es selección. (Selección = jerarquía).

11. *VP,* III, 102.
12. *EH,* III, «Origen de la tragedia», 3.
13. *VP,* III.

15. El problema del eterno retorno

Todo lo anterior debe tomarse como una simple recensión de textos. Estos textos sólo serán elucidados en función de los siguientes puntos: la relación de las dos cualidades de la voluntad de poder, la negación y la afirmación; la relación de la propia voluntad de poder con el eterno retorno; la posibilidad de una transmutación como nueva forma de sentir, de pensar y sobre todo como nueva forma de ser (el superhombre). En la terminología de Nietzsche, *inversión* de los valores significa lo activo en lugar de lo reactivo (hablando con propiedad es la inversión de una inversión, ya que lo reactivo había empezado ocupando el puesto de la acción); pero *transmutación* de los valores o *transvaloración* significa la afirmación en lugar de la negación, y aún más, la negación transformada en poder de afirmación, suprema metamorfosis dionisíaca. Todos estos puntos no analizados aún constituyen la cumbre de la doctrina del eterno retorno.

Apenas vislumbramos dónde pueda hallarse esta cumbre. El eterno retorno es el ser del devenir. Pero el devenir es doble: devenir-activo y devenir-reactivo, devenir-activo de las fuerzas reactivas y devenir-reactivo de las fuerzas activas. Y el devenir-activo es el único que tiene un ser; sería contradictorio que el ser del devenir se afirmase en un devenir-reactivo, es decir en un devenir nihilista. Si el eterno retorno fuera el retorno de las fuerzas reactivas se convertiría en contradictorio. El eterno retorno nos enseña que el devenir-reactivo no tiene ser. Y es también él quien nos enseña la existencia de un devenir-activo. Al reproducir el devenir, produce necesariamente el devenir-activo. Por eso la afirmación es doble: no se puede afirmar plenamente el ser del devenir sin afirmar la existencia del devenir-activo. El eterno retorno tiene pues un doble aspecto: es el ser universal del devenir, pero el ser universal del devenir se aplica a un solo devenir. Únicamente el devenir activo tiene un ser, que es el ser del devenir total. Regresar es el todo, pero el todo se afirma de un solo momento. Siempre que se afirma el eterno retorno como el ser universal del devenir, siempre que se afirma además el devenir-ac-

tivo como el síntoma y el producto del eterno retorno universal, la afirmación cambia de valor y se convierte paulatinamente en más profunda. El eterno retorno como doctrina física afirma el ser del devenir. Pero, en tanto que ontología selectiva, afirma este ser del devenir como «afirmándose» en el devenir-activo. En el seno de la connivencia que une a Zarathustra y a sus animales, se advierte como crece un malentendido, un problema que los animales no comprenden, no conocen, pero que es el problema del hastío y de la curacióndel propio Zarathustra: «¡Oh, sois muy traviesos y testarudos! respondió Zarathustra sonriendo... ya lo habéis convertido en cantinela» [1]. La cantinela es el ciclo y el todo, el ser universal. Pero la fórmula completa de la afirmación es: el todo, sí, el ser universal, sí, pero el ser universal se aplica a un solo devenir, el todo se aplica a un único momento.

1. *Z*, III, «El convaleciente».

III

LA CRÍTICA

1. Transformación de las ciencias del hombre

El balance de las ciencias es para Nietzsche un triste balance: los conceptos *pasivos, reactivos, negativos* predominan por doquier. Por doquier está presente el esfuerzo para interpretar los fenómenos a partir de las fuerzas reactivas. Lo hemos ya visto en el caso de la física y de la biología. Pero a medida que ahondamos en las ciencias del hombre, se asiste al desarrollo de la interpretación reactiva y negativa de los fenómenos: «la utilidad», «la adaptación», «la regulación», incluso «el olvido» hacen de conceptos explicativos [1]. Por todas partes, en las ciencias del hombre y también en las de la naturaleza, aparece la ignorancia de los orígenes y de la genealogía de las fuerzas. Diríase que el sabio ha tomado como modelo el triunfo de las fuerzas reactivas y quiere encadenar a ello el pensamiento. Invoca su respeto por el hecho y su amor a la verdad. Pero el hecho es una interpretación: ¿qué tipo de interpretación? La verdad expresa una voluntad: ¿quién quiere la verdad? Y, ¿qué quiere el que dice: Busco la verdad? Nunca hasta ahora la ciencia había llevado tan lejos en un cierto sentido la exploración de la naturaleza y del hombre,

1. *GM, I, 2.*

pero tampoco nunca había llevado tan lejos la sumisión al ideal y al orden establecidos. Los sabios, incluso los demócratas y socialistas, no carecen de piedad; únicamente han inventado una teología que ya no depende del corazón [2]. «Observad en la evolución de un pueblo las épocas en las que el sabio pasa a ocupar el primer lugar, son épocas de fatiga, de crepúsculo, de ocaso» [3].

El desconocimiento de la acción, de todo lo que es activo, irrumpe en las ciencias del hombre: por ejemplo, se juzga una acción por su *utilidad.* No nos apresuremos a decir que el utilitarismo sea una doctrina actualmente superada. En primer lugar, si así es, se lo debemos en parte a Nietzsche. Luego ocurre que una doctrina sólo se deja superar a condición de extender sus principios, de convertirlos en postulados más ocultos en las doctrinas que la superan. Nietzsche pregunta: ¿a qué remite el concepto de utilidad? Es decir, ¿a *quién* una acción es útil o perjudicial? *¿Quién,* desde entonces, considera la acción desde el punto de vista de su utilidad o de sunocividad, desde el punto de vista de sus motivos y de sus consecuencias? El que actúa no; éste no «considera» la acción. Sino el tercero, paciente o espectador. Él es quien considera la acción que no emprende, precisamente porque no la emprende, como algo que se debe valorar desde el punto de vista de la ventaja que obtiene o que puede obtener: considera que posee un derecho natural sobre la acción, él, que no actúa, que merece recoger una ventaja o algún beneficio [4]. Presentemos la fuente de «la utilidad»: es la fuente de todos los conceptos pasivos en general, el resentimiento, nada más que las exigencias del resentimiento. Utilidad nos sirve aquí de ejemplo. Pero lo que de todas maneras parece pertenecer a la ciencia, y también a la filosofía, es el afán de sustituir las relaciones reales de fuerza por una relación abstracta, supuesta capaz de expresarlas todas, como una «medida». A este respecto, el espíritu objetivo de Hegel no vale mucho más que la utilidad no menos «objetiva». Y, en esta relación abstracta, sea cual sea, se acaba siempre por sus-

2. *GM,* III, 23-25. Sobre la psicología del sabio, *BM,* 206-207.
3. *CM,* III, 25.
4. *CM,* I, 2 y 10; *BM,* 260.

tituir las actividades reales (crear, hablar, amar, etc.) por el punto de vista de un tercero sobre estas actividades: se confunde la esencia de la actividad con el beneficio de un tercero, del que se pretende que debe sacar provecho o que tiene derecho de recoger los efectos (Dios, el espíritu objetivo, la humanidad, la cultura, o incluso el proletariado...)

Pongamos otro ejemplo, el de la lingüística: se suele juzgar el lenguaje desde el punto de vista del que escucha. Nietzsche piensa en otra filología, en una filología activa. El secreto de la palabra no está del lado del que escucha, como tampoco el secreto de la voluntad está del lado del que obedece o el secreto de la fuerza del lado del que reacciona. La filología activa de Nietzsche tiene tan sólo un principio: una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice *quiere* algo al decirla. Y una regla tan sólo: tratar la palabra como una actividad real, situarse en el punto de vista del que habla. «Este derecho de señorío en virtud del cual se dan nombres va tan lejos que se puede considerar el origen del lenguaje como un acto de autoridad emanado de los que dominan. Dijeron: esto es tal y tal cosa, ligaron a un objeto y a un hecho tal vocablo, y de este modo, por decirlo así, se las apropiaron» [5]. La lingüística activa intenta descubrir al que habla y pone nombres. ¿Quién utiliza tal palabra, a quién la aplica en primer lugar, a sí mismo, a algún otro que escucha, a alguna otra cosa, y con qué intención? ¿Qué quiere al decir tal palabra? La transformación del sentido de una palabra significa que algún otro (otra fuerza u otra voluntad) se ha apoderado de ella, la aplica a otra cosa porque quiere algo distinto. Toda la concepción nietzscheana de la etimología y de la filología, a menudo mal entendida, depende de este principio y de esta regla. Nietzsche ofrecerá una brillante aplicación de la misma en *La genealogía de la moral,* donde se pregunta por la etimología de la palabra «bueno», sobre el sentido de esta palabra, sobre la transformación de dicho sentido: cómo la palabra «bueno» fue primero creada por los señores que se la aplicaban a sí mismos,

5. *GM,* I, 2.

después tomada por los esclavos que se la sacaban de la boca a los señores, de los que decían al contrario, «son malos» [6].

¿Qué sería una ciencia verdaderamente activa, imbuida de conceptos activos, como esta nueva filología? Ünicamente una ciencia activa es capaz de descubrir las fuerzas activas, pero también de reconocer las fuerzas reactivas por lo que son, es decir, como fuerzas. Únicamente una ciencia activa es capaz de interpretar las actividades reales, pero también las relaciones reales entre las fuerzas. Se presenta pues bajo tres aspectos. Una *sintomatología,* puesto que interpreta los fenómenos, tratándolos como síntomas, cuyo sentido habrá que buscar en las fuerzas que los producen. Una *tipología,* puesto que interpreta a las propias fuerzas desde el punto de vista de su cualidad, activo o reactivo. Una *genealogía,* puesto que valora el origen de las fuerzas desde el punto de vista de su nobleza o de su bajeza, puesto que halla su ascendiente en la voluntad de poder, y en la cualidad de esta voluntad. Las distintas ciencias, incluso las ciencias de la naturaleza, se unifican de acuerdo con esta concepción. Aun más, la filosofía y la ciencia están unidas [7]. Cuando la ciencia deja de utilizar conceptos pasivos, deja de ser un positivismo, pero la filosofía deja de ser una utopía, un ensueño sobre la actividad que compensa dicho positivismo. El filósofo, en tanto que filósofo, es sintomatologista, tipologista, genealogista. Se reconoce aquí la trinidad nietzscheana, del «filósofo del futuro»: *filósofo médico* (es el médico quien interpreta los síntomas), *filósofo artista* (es el artista quien modela los tipos), *filósofo legislador* (es el legislador quien determina el rango, la genealogía) [8].

2. Formulación de la pregunta en Nietzsche

La metafísica formula la pregunta de la esencia bajo la forma: ¿Qué es lo que...? Quizá nos hemos habituado a considerar

6. *GM, I,* 4, 5, 10 y 11.
7. *GM, I,* nota final.
8. Cf. *NP; VP,* IV.

obvia esta pregunta; de hecho, se la debemos a Sócrates y a Platón; hay que volver a Platón para ver hasta qué punto la pregunta: «¿Qué es lo que...?» supone una forma particular de pensar. Platón pregunta: ¿qué es lo bello, qué es lo justo, etc.? Se preocupa en oponer a esta forma de pregunta cualquier otra forma. Opone a Sócrates ya sea a los muy jóvenes, ya sea a los viejos cabezotas, o a los famosos sofistas. Y todos éstos parecen tener en común responder a la pregunta, citando *lo que* es justo, *lo que* es bello: una joven virgen, una yegua, una marmita... Sócrates triunfa: no se responde a la pregunta: «¿Qué es lo bello?» citando *lo que* es bello. De ahí la distinción, grata a Platón, entre las cosas bellas que sólo son bellas, por ejemplo, accidentalmente y según el devenir; y lo Bello, que sólo es bello, necesariamente bello, *lo que es lo bello* según el ser y la esencia. Por eso en Platón la oposición entre esencia y apariencia, entre ser y devenir, depende ante todo de una forma de preguntar, de una forma de pregunta. Sin embargo podemos preguntarnos si el triunfo de Sócrates, una vez más, es merecido. Porque el método socrático no parece ser muy fructífero: precisamente domina los diálogos llamados aporéticos, en los que reina el nihilismo. Sin duda, citar lo que es bello cuando se pregunta: ¿qué es lo bello? es una tontería. Pero lo que es menos seguro es que la propia pregunta: ¿qué es lo bello? no sea también una tontería. No es nada seguro que sea legítima y esté bien planteada, incluso, y sobre todo, en función de una esencia a descubrir. A veces surge en los diálogos un rayo de luz, que pronto se apaga, y que por un instante nos muestra cuál era la idea de los sofistas. Mezclar a los sofistas con los viejos y los chiquillos es un procedimiento de amalgama. El sofista Hippias no era un niño que se contentaba con responder «quién» cuando le preguntaban «qué». Pensaba que la pregunta ¿Quién?, como pregunta era la mejor, la más apta para determinar la esencia. Porque no remitía, como Sócrates creía, a ejemplos discretos, sino a la continuidad de los objetos concretos tomados en su devenir, al devenir-bello de todos los objetos citables o citados en ejemplos. Preguntar quién es bello, quién es justo, y no qué es lo bello, qué es lo justo, era pues el fruto de un

método elaborado, que implicaba una concepción de la esencia original y todo un arte sofista que se oponía a la dialéctica. Un arte empirista y pluralista.

«¿Entonces qué? exclamé con curiosidad. *¡¿Entonces quién?* deberías haberte preguntado! Así habla Dionysos, después se calla, de la manera que le es particular, es decir, seductoramente» [1]. La pregunta «¿Quién?», según Nietzsche, significa esto: considerada una cosa, ¿cuáles son las fuerzas que se apoderan de ella, cuál es la voluntad que la posee? ¿Quién se expresa, se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella? La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. *Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa;* la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas. Aún más: cuando formulamos la pregunta: ¿Qué es lo que...? no sólo caemos en la peor metafísica, de hecho no hacemos otra cosa que formular la pregunta ¿Quién? pero de un modo torpe, ciego, inconsciente y confuso. «La pregunta: ¿Qué es lo que es? es un modo de plantear un sentido visto desde otro punto de vista. La esencia, el ser es una realidad perspectiva y supone una pluralidad. En el fondo, siempre es la pregunta: ¿Qué es lo que es *para mí?* (para nosotros, para todo lo que vive, etc.)» [2]. Cuando preguntamos qué es lo bello, preguntamos desde qué punto de vista las cosas aparecen como bellas: y lo que no nos aparece bello, ¿desde qué otro punto de vista lo será? Y para una cosa así, ¿cuáles son las fuerzas que la hacen o la harían bella al apropiársela, cuáles son las otras fuerzas que se someten a las primeras o, al contrario, que se le resisten? El arte pluralista no niega la esencia: la hace depender en cada caso de una afinidad de fenómenos y de fuerzas, de una coordinación de fuerza y voluntad. La esencia de una cosa se descubre en la cosa que la posee y que se expresa en ella, desarrollada en las fuerzas en afinidad con ésta, comprometida o destruida por las fuerzas que se oponen en ella y que se la pueden llevar: la esencia es siempre el sentido y

1. *VO,* proyecto de prefacio, 10 (trad. Albert, II, p. 226).
2. *VP,* I, 204.

el valor, Y así la pregunta: ¿Quién? resuena en todas las cosas y sobre todas las cosas: ¿qué fuerzas?, ¿qué voluntad? Es la pregunta *trágica.* En último término va dirigida a Dionysos, porque Dionysos es el dios que se oculta y se manifiesta, Dionysos es querer, Dionysos es el que... La pregunta: ¿Quién? halla su suprema instancia en Dionysos o en la voluntad de poder; Dionysos, la voluntad de poder, es lo que la responde tantas veces como sea formulada. No nos preguntaremos: ¿«quién quiere», «quién interpreta»?, ¿«quién valora»? ya que por doquier y para siempre la voluntad de poder es *lo que* [3]. Dionysos es el dios de las metamorfosis, lo uno de lo múltiple, lo uno que afirma lo múltiple y se afirma en lo múltiple. «¿Entonces quién?», siempre es él. Por eso Dionysos calla seductoramente: el tiempo de ocultarse, de tomar otra forma y cambiar de fuerzas. En la obra de Nietzsche, el admirable poema *El lamento de Arlaría* expresa esta relación fundamental entre una forma de preguntar y el personaje divino presente bajo todas las preguntas — entre la pregunta pluralista y la afirmación dionisíaca o trágica.

3. El método de Nietzsche

De esta forma de pregunta se deriva un método. Dado un concepto, un sentimiento, una creencia, se les tratará como síntomas de una voluntad que quiere algo. ¿Qué quiere, *el que* dice esto, piensa o experimenta aquello? Se trata de demostrar que no podría decirlo, pensarlo o sentirlo, si no tuviera cierta voluntad, ciertas fuerzas, cierta manera de ser. ¿Qué quiere el que habla, ama o crea? E inversamente, ¿qué quiere el que pretende el beneficio de una acción que no realiza, el que recurre al «desinterés»? ¿Y el hombre ascético? ¿Y los utilitaristas con su concepto de utilidad? ¿Y Schopenhauer cuando forma el extraño concepto de una *negación de la voluntad?* ¿Será la verdad? Pero, en fin, ¿qué quieren los que buscan la verdad, los que dicen: yo busco

3. *VP*, I, 204.

la verdad? [1] Querer no es un acto como los demás. Querer es la instancia, genética y crítica a la vez, de todas nuestras acciones, sentimientos y pensamientos. El método consiste en esto: relacionar un concepto con la voluntad de poder para hacer de él el síntoma de una voluntad sin la cual no podría ni siquiera ser pensado (ni el sentimiento experimentado, ni la acción llevada a cabo). Semejante método corresponde a la pregunta trágica. Es propiamente el *método trágico.* O, para ser más precisos, si despojamos a la palabra «drama» de todo el pathos dialéctico y cristiano que compromete su sentido, es el método de *dramatización.* «¿Qué quieres?», pregunta Ariana a Dionysos. Lo que quiere una voluntad, he aquí el contenido latente de la cosa correspondiente.

No debemos dejarnos engañar por la expresión: *lo que* quiere la voluntad. Lo que quiere una voluntad no es un objeto, un objetivo, un fin. Los fines y los objetos, incluso los motivos, siguen siendo síntomas. Lo que quiere una voluntad, de acuerdo con su cualidad, es afirmar su diferencia o negar lo que difiere. Sólo se quieren cualidades: lo pesado, lo ligero... Lo que quiere una voluntad, es siempre su propia cualidad y las cualidades de las fuerzas correspondientes. Como dice Nietzsche a propósito del alma noble, afirmativa y ligera: «Ignoro qué fundamental certeza de sí misma, algo que es imposible buscar, hallar, y quizá hasta perder» [2]. Entonces, cuando preguntamos: ¿qué quiere el que piensa esto?, no nos alejamos de la pregunta fundamental: «¿Quién?», únicamente le damos una regla y un desarrollo metódicos. Efectivamente, pedimos que se responda a la pregunta, no con *ejemplos,* sino con la determinación de un *tipo.* Y un tipo está precisamente constituido por la cualidad de la voluntad de poder, por el matiz de esta cualidad, y por la relación de fuerzas correspondiente: todo el resto es síntoma. Lo que quiere una voluntad no es un objeto, sino un tipo, el tipo del que habla, del que piensa, del que actúa, del que no actúa, del que reacciona, etc. Un tipo sólo se define determinando lo que quiere la volun-

1. Es el método constante de Nietzsche en todos sus libros. Se presenta de forma particularmente sistemática en *GM*
2. *BM,* 287.

tad en los ejemplares de dicho tipo. ¿Qué quiere el que busca la verdad? Ésta es la única manera de saber *quién* busca la verdad. El método de dramatización se presenta así como el único método adecuado al proyecto de Nietzsche y a la forma de las preguntas que formula: método diferencial, tipológico y genealógico.

Es cierto que este método debe superar una segunda objeción: su carácter antropológico. Pero nos basta considerar cuál es el *tipo* del hombre en sí. Si bien es cierto que el triunfo de las fuerzas reactivas es constitutivo del hombre, todo el método de dramatización se dirige al descubrimiento de otros tipos que expresan otras relaciones de fuerzas, al descubrimiento de otra cualidad de la voluntad de poder, capaz de transmutar sus matices demasiado humanos. Nietzsche dice: lo inhumano y lo sobrehumano. Una cosa, un animal, un dios, no son menos dramatizables que un hombre o que determinaciones humanas. También ellos son las metamorfosis de Dionysos, los síntomas de una voluntad que quiere algo. También ellos expresan un tipo, un tipo de fuerzas desconocido para el hombre. Por cualquier parte, el método de dramatización supera al hombre. Una voluntad de la tierra, ¿qué sería una voluntad capaz de afirmar la tierra? ¿qué quiere esta voluntad en la que la tierra aparece en sí misma un sinsentido? ¿Cuál es su cualidad, que es también la cualidad de la tierra? Nietzsche responde: «La ligera...» [3].

4. Contra sus predecesores

¿Qué significa «voluntad de poder»? No, desde luego, que la voluntad quiera el poder, que desee o busque el poder como un fin, ni que el poder sea su móvil. La expresión «desear el poder» encierra el mismo absurdo que la de «querer vivir»: «Seguramen-

3. *Z,* Prólogo, 3: «El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: que el superhombre sea el sentido de la tierra». III, «Sobre el espíritu de pesantez»: El que un día enseñe a volar a los hombres habrá desplazado todos los límites; por su causa, los mismos límites echarán a volar, bautizará de nuevo a la tierra, la llamará *la ligera...*»

te el que hablaba de la voluntad de vida no ha hallado la verdad, dicha voluntad no existe. Porque lo que no es no puede querer, y, ¿de qué forma lo que es en la vida podría aún desear la vida?»; «Deseo de dominar, pero ¿quién querría llamar a esto un deseo?» [1]. Por eso, a pesar de las apariencias, Nietzsche considera que la voluntad de poder es un concepto completamente nuevo creado e introducido en la filosofía por él mismo. Con la necesaria modestia, afirma: «Concebir la psicología como yo lo hago, bajo las especies de una morfología y de una genética de la voluntad de poder, es una idea que no se le ha ocurrido a nadie, si bien es cierto que a partir de todo lo que se ha escrito, se puede adivinar también lo que ha pasado en silencio» [2]. Sin embargo, no faltan autores que, antes que Nietzsche, hablaron de una voluntad de poder o de algo similar; no faltan quienes, después de Nietzsche, volvieron a hablar de ello. Pero ni éstos son los discípulos de Nietzsche ni aquéllos sus maestros. Hablaron siempre en un sentido formalmente condenado por Nietzsche: como si el poder fuera el último objetivo de la voluntad, y también su motivo esencial. *Como si el poder fuera lo que la voluntad quería.* Y semejante concepción implica al menos tres contrasentidos, que comprometen a la filosofía de la voluntad en su conjunto:

1.° Se interpreta el poder como el objeto de una *representación.* En la expresión: la voluntad quiere el poder o desea la dominación, la relación entre la representación y el poder es tan íntima que cualquier poder es representado, y cualquier representación, es la del poder. El objetivo de la voluntad es también el objeto de la representación, e inversamente. En Hobbes, el hombre en estado natural quiere ver su superioridad representada y reconocida por los demás. En Hegel, la conciencia quiere ser reconocida por otro y representada como conciencia de sí mismo; en Adler, se trata de la representación de una superioridad, que compensa según la necesidad la existencia de una inferioridad orgánica. En todos estos casos el poder es objeto de una represen-

1. ¿, II, «Sobre la victoria de sí mismo»; III, «Sobre los tres males».
2. BAL 23.

tación, de un *reconocimiento,* que supone materialmente una comparación de las conciencias. Así pues es necesario que a la voluntad de poder corresponda un motivo, que al mismo tiempo sirva de motor a la comparación: la vanidad, el orgullo, el amor propio, la ostentación, o incluso un sentimiento de inferioridad. Nietzsche pregunta: ¿quién concibe la voluntad de poder como una voluntad de hacerse reconocer? ¿quién concibe el propio poder como un reconocimiento? ¿quién quiere esencialmente representarse como superior, e incluso representar su inferioridad como una superioridad? El enfermo es quien quiere «representar la superioridad bajo cualquier forma» [3]. «El esclavo es quien intenta persuadirnos de tener una buena opinión de él; el esclavo es también quien dobla inmediatamente la rodilla ante estas opiniones, como si no hubiera sido él quien las produjo. Y lo repito, la vanidad es un atavismo» [4]. Lo que se nos presenta como el poder. Lo que se nos presenta como el señor, es la idea que de éste se hace el esclavo, es la idea que se hace el esclavo de sí mismo cuando se imagina en el lugar del señor, es el esclavo tal cual, cuando efectivamente triunfa. «Esta necesidad de alcanzar a la aristocracia es congénitamente diversa de las aspiraciones del alma aristocrática, es el síntoma más elocuente y más peligroso de su ausencia» [5]. ¿Por qué los filósofos han aceptado esta falsa imagen del señor que sólo se parece al esclavo triunfante? Todo está preparado para un juego de manos eminentemente dialéctico: habiendo introducido el esclavo en el señor, nos damos cuenta de que la verdad del señor está en el esclavo. De hecho, todo ha sucedido entre esclavos, vencedores o vencidos. La manía de representar, de ser represen-

3. *GM,* III, 14.

4. *BM,* 261. Sobre «la aspiración a la distinción», cf. *A,* 113: «El que aspira a la distinción no pierde de vista al prójimo y quiere saber cuáles son sus sentimientos; pero la simpatía y el abandono, de los que esta inclinación para satisfacerse tiene necesidad, están muy lejos de ser inspirados por la inocencia, la compasión o la buena fe. Al contrario, se desea percibir o adivinar de qué forma el prójimo *sufre* interior o exteriormente ante nuestro aspecto, cómo pierde el poder sobre sí mismo y cede bajo la impresión que nuestra mano o nuestro aspecto le provocan».

5. *BM,* 287.

tado, de hacerse representar; de tener representantes y representados: ésta es la manía común a todos los esclavos, la única relación que conciben entre ellos, la relación que se imponen, su triunfo. La noción de representación envenena la filosofía; es el producto directo del esclavo y de la relación de los esclavos, constituye la peor interpretación del poder, la más mediocre y la más baja [6];

2° ¿En qué consiste este primer error de la filosofía de la voluntad? Cuando hacemos del poder un objeto de representación, necesariamente lo hacemos depender del factor según el cual una cosa es representada o no, es reconocida o no. Y únicamente los valores ya en curso, únicamente los valores admitidos, proporcionan criterios para el reconocimiento. Entendida como voluntad de hacerse reconocer, la voluntad de poder es necesariamente voluntad de hacerse atribuir los valores en curso en una sociedad dada (dinero, honores, poder, reputación) [7]. Pero incluso así, ¿quién concibe el poder como adquisición de valores atribuibles? «El hombre común no ha tenido nunca otro valor que el que le atribuían; no estando en absoluto habituado a fijar él mismo los valores, no se ha atribuido más que el que le era reconocido», o también que se hacía reconocer [8]. Rousseau reprochaba a Hobbes el haber hecho del hombre en estado natural un retrato que supusiese la sociedad. Con intención muy diversa, en Nietzsche se halla un reproche análogo: toda la concepción de la voluntad de poder, desde Hobbes hasta Hegel, presupone la existencia de valores establecidos que las voluntades intentan únicamente hacerse atribuir. Esto es lo que parece sintomático en esta filosofía

6. *VP,* III, 254.

7. *VP,* IV, 522: «Hasta donde llega la imposibilidad de un demagogo en representarse claramente lo que es una *naturaleza superior.* Como si el rasgo esencial y el verdadero valor de los hombres superiores consistiese en su aptitud de levantar a las masas, en fin, en el efecto que producen. Pero la naturaleza superior del gran hombre reside en que es diferente de los demás, incomunicable, de otro rango» (Efecto que producen = representación demagógica que se hacen de sí mismos = valores establecidos que les son atribuidos).

S. BM, 261.

de la voluntad: el conformismo, el desconocimiento absoluto de la voluntad de poder como *creación* de nuevos valores;

3.° Todavía tenemos que preguntarnos: ¿cómo vienen atribuidos los valores establecidos? Siempre al final de un combate, de una lucha, la forma de esta lucha no tiene importancia, secreta o abierta, leal o solapada. Desde Hobbes hasta Hegel, la voluntad de poder está comprometida en un combate, precisamente porque el combate determina quiénes recibirán el beneficio de los valores en curso. Es condición de los valores establecidos ser puestos en juego en una lucha, pero es condición de la lucha referirse siempre a valores establecidos: lucha por el poder, lucha por el reconocimiento o lucha por la vida, el esquema es siempre el mismo. Y nunca insistiremos bastante sobre esto: *hasta qué punto las nociones de lucha, guerra, rivalidad, o incluso de comparación son extrañas a Nietzsche y a su concepción de la voluntad de poder.* No es que niegue la existencia de la lucha; pero no la considera en absoluto creadora de valores. Al menos, los únicos valores que crea son los del esclavo que triunfa: la lucha no es el principio o el motor de la jerarquía, sino el medio por el que el esclavo invierte la jerarquía. La lucha nunca es la expresión activa de las fuerzas, ni la manifestación de una voluntad de poder que afirma; como tampoco su resultado expresa el triunfo del señor o del fuerte. La lucha, al contrario, es el medio por el que los débiles prevalecen sobre los fuertes, porque son más. Por eso Nietzsche se opone a Darwin: Darwin confundió la lucha con la selección, no vio que la lucha daba un resultado contrario al que él creía; que seleccionaba, pero sólo a los débiles y aseguraba su triunfo [9]. Demasiado bien educado para luchar, dice Nietzsche de sí mismo [10]. A propósito de la voluntad de poder, dice todavía: «Abstracción hecha de la lucha» [11].

9. *VP,* I, 395; *Cr. Id.*

10. EH, II, 9: «En toda mi vida no se halla ni un solo rasgo de *lucha,* soy lo opuesto a una naturaleza heroica; querer algo, aspirar a algo, vislumbrar un objetivo, un deseo, nada de esto he llegado a conocerlo por **la** experiencia».

11. *VP,* II, 72.

5. Contra el pesimismo y contra Schopenhauer

Estos tres contrasentidos no serían nada si no introdujesen en la filosofía de la voluntad un «tono», una tonalidad afectiva sumamente deplorable. La esencia de la voluntad se descubre siempre con tristeza y postración. Todos los que descubren la esencia de la voluntad en una voluntad de poder o en algo análogo, no cesan de gemir sobre su hallazgo, como si se viesen obligados a extraer la resolución de huir de ello o de conjurar su efecto. Todo ocurre como si la esencia de la voluntad nos pusiera en una situación inviable, inmantenible y engañosa. Y esto se explica fácilmente: al hacer de la voluntad una voluntad de poder en el sentido de «deseo de dominar» los filósofos perciben en este deseo el infinito; al hacer del poder el objeto de una representación perciben el carácter irreal de lo representado; al comprometer la voluntad de poder en un combate, perciben la contradicción en la propia voluntad. Hobbes declara que la voluntad de poder está como en un sueño, del que únicamente el temor a la muerte le hace salir. Hegel insiste sobre lo irreal de la situación del señor, ya que el señor depende del esclavo para ser reconocido. Todos ponen la contradicción en la voluntad, y también la voluntad en la contradicción. El poder representado no es más que apariencia; la esencia de la voluntad no se establece en lo que quiere sin que ella misma se pierda en la apariencia. De este modo los filósofos prometen a la voluntad una *limitación,* limitación racional o contractual, que será la única capaz de hacerla tolerable y resolver la contradicción.

A este respecto, Schopenhauer no instaura una nueva filosofía de la voluntad; al contrario, su genio consiste en sacar las consecuencias extremas de la antigua, en llevar la antigua hasta sus últimas consecuencias. Schopenhauer no se contenta con una esencia de la voluntad, hace de la voluntad la esencia de las cosas, «el mundo visto por dentro». La voluntad se ha convertido en la esencia en general y en sí misma. Pero, a partir de aquí, lo que quiere (su objetivación) se ha convertido en representación, en la apariencia en general. Su contradicción se convierte en la con-

tradicción original: como esencia quiere la apariencia en la que se refleja. «La suerte que le espera a la voluntad en el mundo en el que se refleja» es precisamente el sufrimiento de esta contradicción. Esta es la fórmula del querer-vivir: el mundo como voluntad *y* como representación. Descubrimos aquí el desarrollo de una mixtificación que había empezado con Kant. Al hacer de la voluntad la esencia de las cosas o el mundo visto por dentro, se rechaza en principio la distinción de dos mundos: el mismo mundo es a la vez sensible y suprasensible. Pero al negar esta distinción de los mundos, se sustituye únicamente la distinción entre el interior y el exterior, que se consideran como la esencia y la apariencia, es decir como se consideraban dichos dos mundos. Al hacer de la voluntad la esencia del mundo, Schopenhauer sigue entendiendo el mundo como una ilusión, una apariencia, una representación [1]. Schopenhauer no se contentará con una limitación de la voluntad. La voluntad tendrá que ser negada, deberá negarse a sí misma. La elección schopenhaueriana: «Somos unos seres estúpidos» [2]. Schopenhauer nos hace ver que una limitación racional o contractual de la voluntad no es suficiente, que hay que llegar hasta la supresión mística. Y he aquí lo que hemos conservado de Schopenhauer, he aquí lo que Wagner, por ejemplo, ha conservado: no su crítica de la metafísica, no «su cruel sentido de la realidad», no su anti-cristianismo, no sus profundos análisis sobre la mediocridad humana, no la manera como demostraba que ios fenómenos son síntomas de una voluntad, sino todo lo contrario, la manera en que convertido a la voluntad cada vez en menos soportable, cada vez en menos tolerable, al mismo tiempo que la denominaba querer-vivir...[3]

1. *BM,* 36; *VP,* I, 216; III, 325.
2. *VP,* III, 40.
3. *CS,* 99.

6. Principios para la filosofía de la voluntad

Según Nietzsche, la filosofía de la voluntad debe reemplazar a la antigua metafísica: la destruye y la supera. Nietzsche considera haber hecho la primera filosofía de la voluntad; todas las demás eran los últimos avatares de la metafísica. Tal como la concibe la filosofía de la voluntad tiene dos principios que forman el alegre mensaje: querer=creer, voluntad=alegría. «Mi voluntad aparece siempre como liberadora y mensajera de alegría. Querer libera: ésta es la verdadera doctrina de la voluntad y de la libertad, así os lo enseña Zarathustra»; «Voluntad, así se llama el liberador y el mensajero de alegría. Ahí está lo que os enseño, amigos míos. Pero aprended también esto: la propia voluntad es aún prisionera. Querer libera...» [1]. «Que el querer se convierta en no-querer, con todo hermanos, ¡conocéis la fábula de la locura! Os he llevado lejos de todas esas canciones cuando os he enseñado: la voluntad es creadora»; «Crear valores, es el verdadero derecho del señor» [2]. ¿Por qué Nietzsche presenta estos dos principios, creación y alegría, como lo esencial de la enseñanza de Zarathustra. como los dos extremos *de* un martillo que deba hundir y arrancar? Estos principios pueden parecer vagos o indeterminados, adquieren una significación extremadamente precisa si se comprende su aspecto crítico, es decir la forma en que se oponen a las anteriores concepciones de la voluntad. Nietzsche dice: se ha concebido la voluntad de poder como si la voluntad quisiera el poder, como si el poder fuera lo que la voluntad quería; a partir de aquí, se hacía del poder algo representado; a partir de aquí, se tenía del poder una idea de esclavo y de impotente; a partir de aquí, se juzgaba el poder según la atribución de valores establecidos ya hechos; a partir de aquí, ya no se concebía la voluntad de poder independientemente de un combate cuyo premio eran precisamente estos valores establecidos; a partir de aquí, se identificaba la voluntad de poder con la contradicción y con el dolor de la contradicción. Contra este *encadenamiento* de la voluntad,

1. *Z,* II, «Sobre las islas bienaventuradas»; II, «Sobre la redención».
2. *Z,* II, «Sobre la redención»; *BM,* 261.

Nietzsche anuncia que querer *libera;* contra el *dolor* de la voluntad, Nietzsche anuncia que la voluntad es *alegre.* Contra la imagen de una voluntad que sueña en hacerse atribuir valores *establecidos,* Nietzsche anuncia que querer es *crear* nuevos valores.

Voluntad de poder no significa que la voluntad quiera el poder. Voluntad de poder no implica ningún antropomorfismo, ni en su origen, ni en su significación, ni en su esencia. Voluntad de poder debe interpretarse de un modo completamente distinto: el poder es lo que quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y diferencial en la voluntad. Por ello la voluntad de poder es esencialmente creadora. Por eso mismo el poder no se mide nunca por la representación: nunca es representado, ni siquiera interpretado o valorado, él es «lo que» interpreta, él es «lo que» valora, él es «lo que» quiere. Pero, ¿qué es lo que quiere? Quiere precisamente lo que deriva del elemento genético. El elemento genético (poder) determina la relación de la fuerza con la fuerza y cualifica las fuerzas en relación. Elemento plástico, se determina al mismo tiempo que determina, y se cualifica al mismo tiempo que cualifica. La voluntad de poder quiere tal relación de fuerzas, tal cualidad de fuerzas. Y también tal cualidad de poder: afirmar, negar. Este complejo, variable en cada caso, forma un tipo al que corresponden determinados fenómenos. Cualquier fenómeno expresa relaciones de fuerzas, cualidades de fuerzas y de poder, matices de dichas cualidades, en resumen, un tipo de fuerzas y de querer. De acuerdo con la terminología de Nietzsche, hay que decir: cualquier fenómeno remite a un tipo que constituye su sentido y su valor, pero también a la voluntad de poder como al elemento del que derivan la significación de su sentido y el valor de su valor. *Por eso la voluntad de poder es esencialmente creadora y donadora:* no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder. *Da:* el poder, en la voluntad, es algo inexpresable (móvil, variable, plástico); el poder, en la voluntad, es como «la virtud que da»; la voluntad por el poder es en sí mismo donadora de sentido y de valor [3]. El problema de saber si la voluntad de po-

3. *Z,* III, «Sobre los tres males»: «Deseo de dominar, pero, ¿quién llamaría a esto un deseo?... ¡Oh! ¿Quién bautizaría con su verdadero nom-

der, a fin de cuentas, es una o múltiple, no debe ser planteado; presentaría un contrasentido general sobre la filosofía de Nietzsche. La voluntad de poder es plástica, inseparable de cada caso en el que se determina; así como el eterno retorno es el ser, pero el ser que se afirma en el devenir, la voluntad de poder es lo uno, pero lo uno que se afirma en lo múltiple. Su unidad es la de lo múltiple y sólo se dice de lo múltiple. El monismo de la voluntad de poder es inseparable de una tipología pluralista.

El elemento creador del sentido y de los valores se define también necesariamente como el elemento *crítico.* Un tipo de fuerzas no significa únicamente una cualidad de fuerzas, sino una relación entre fuerzas cualificadas. El tipo activo no designa únicamente las fuerzas activas, sino un conjunto jerarquizado en el que prevalecen las fuerzas activas sobre las reactivas y en el que las fuerzas reactivas son activadas; inversamente, el tipo reactivo designa un conjunto en el que las fuerzas reactivas triunfan y separan a las fuerzas activas de lo que éstas pueden. En este sentido el tipo implica la cualidad de poder, gracias a la que ciertas fuerzas prevalecen sobre las demás. *Alto* y *noble* designan para Nietzsche la superioridad de las fuerzas activas, su afinidad con la afirmación, su tendencia a elevarse, su ligereza. *Bajo y vil* designan el triunfo de las fuerzas reactivas, su afinidad con lo negativo, su gravedad o su pesantez. Y muchos fenómenos sólo pueden interpretarse como expresión de este pesante triunfo de las fuerzas reactivas. ¿No es éste el caso del fenómeno humano en su conjunto? Hay cosas que sólo pueden existir gracias las fuerzas reactivas y a su victoria. Hay cosas que sólo pueden decirse, sentir o pensarse, valores en los que sólo se puede creer, si se está animado por las fuerzas reactivas. Nietzsche precisa: si se tiene el alma pesada y baja. Más allá del error, más allá de la tontería: una cierta bajeza de alma [4]. En este punto la tipología de las fuer-

bre un deseo semejante? *Virtud que da.* — Así llamó antaño Zarathustra a esta cosa inexpresable».

4. Cf. los juicios de Nietzsche sobre Flaubert: descubrió la tontería, pero no la bajeza de alma que supone (*BM,* 218).

zas y la doctrina de la voluntad de poder no son separables a su vez de una crítica, apta para determinar la genealogía de los valores, su nobleza o su bajeza. Se preguntará en qué sentido y por qué lo noble «vale más» que lo vil, o lo alto que lo bajo. ¿Con qué derecho? Nada permitirá responder a esta pregunta, mientras consideremos a la voluntad de poder en sí misma o en abstracto, únicamente dotada de dos cualidades contrarias, afirmación y negación. ¿Por qué tiene que valer más la afirmación que la negación? [5], veremos que la solución sólo nos vendrá dada con la prueba del eterno retorno: «vale más» y vale absolutamente lo que vuelve, lo que soporta volver, lo que quiere volver. Y la prueba del eterno retorno no permite subsistir a las fuerzas reactivas, como tampoco al poder de negar. El eterno retorno transmuta lo negativo: hace de lo pesado algo ligero, hace pasar lo negativo al lado de la afirmación, hace de la negación un poder de afirmar. Pero precisamente la crítica es la negación bajo esta nueva forma: destrucción convertida en activa, agresividad profundamente ligada a la afirmación. La crítica es la destrucción como alegría, la agresividad del creador. El creador de valores no es separable del destructor, del criminal y del crítico: crítico de los valores establecidos, crítico de los valores reactivos, crítico de la bajeza [6].

7. Plan de «la genealogía de la moral»

La genealogía de la moral es el libro más sistemático de Nietzsche. Tiene un doble interés: por una parte, no se presenta ni como conjunto de aforismos ni como un poema, sino como una clave para la interpretación de los aforismos y para la evaluación del poema [1]. Por otra, analiza detalladamente el tipo reactivo, el

5. No puede haber valores preestablecidos que decidan qué es lo que *vale más;* cf. *VP,* II, 530: «distingo un tipo de vida ascendente y otro de decadencia, de descomposición, de debilidad. ¿Se creerá?, el problema de la predominancia entre estos dos tipos está aún en la balanza».

6. *Z,* Prólogo, 9: «... El destructor, el criminal — él es el creador»; I, 15: «Cualquiera que deba crear destruye siempre».

1. *GM,* Prólogo, 8.

modo en que triunfan las fuerzas reactivas y el principio bajo el que triunfan. La primera disertación trata del resentimiento, la segunda de la mala conciencia, la tercera del ideal ascético: resentimiento, mala conciencia e ideal ascético, son las figuras del triunfo de las fuerzas reactivas, y también las formas del nihilismo. Este doble aspecto de *La genealogía de la moral,* clave para la interpretación en general y análisis del tipo reactivo en particular, no se debe al azar. En efecto, ¿qué es lo que obstaculiza el arte de la interpretación y de la valoración; qué es lo que desnaturaliza la genealogía e invierte la jerarquía, sino el impulso de las propias fuerzas reactivas? Los dos aspectos de *La genealogía de la moral,* forman pues la *crítica.* Pero lo que sea la crítica, en qué sentido sea la filosofía una crítica, todo esto está por analizar.

Sabemos que las fuerzas reactivas triunfan apoyándose en una ficción. Su victoria se basa siempre sobre lo negativo como sobre algo imaginario: separan la fuerza activa de lo que puede. La fuerza activa se convierte entonces en realmente reactiva, pero bajo el efecto de una mixtificación. 1.° Desde la primera disertación, Nietzsche presenta el resentimiento como «una venganza imaginaria», «una venganza esencialmente espiritual» [2]. Más aún, la constitución del resentimiento implica un *paralogismo* que Nietzsche analiza detalladamente: paralogismo de la fuerza separada de lo que puede [3]; *2°* La segunda disertación subraya a su vez que la mala conciencia no es separable de «hechos espirituales e imaginarios» [4]. La mala conciencia es por naturaleza *antinómica,* al expresar una fuerza que se vuelve contra sí misma [5]. En este sentido, se halla en el origen de lo que Nietzsche llamará «el mundo invertido» [6]. Obsérvese como Nietzsche, en general, se complace

2. *GM, I, 7 y* 10.
3. *GM,* I, 13.
4. *GM,* II, 18.
5. *GM,* II, 18: «Nociones contradictorias como el desinterés, la abnegación, el propio sacrificio... su voluptuosidad tiene la misma esencia que la crueldad».
6. *GM,* III, 14.

en subrayar la insuficiencia de la concepción kantiana de las antinomias: Kant no entendió ni su fuente ni su verdadera extensión [7]; 3.° El ideal ascético remite finalmente a la más profunda mixtificación, la del *Ideal* que comprende a todas las demás, a todas las ficciones de la moral y del conocimiento. *Elegantia syllogismi,* dice Nietzsche [8]. Esta vez se trata de una voluntad que quiere la nada, «pero eso es lo de menos, sigue siempre siendo una voluntad» [9].

Intentamos tan sólo aislar la estructura formal de *La genealogía de la moral.* Si se renuncia a creer que la organización de las tres disertaciones sea fortuita, hay que concluir: Nietzsche en *La genealogía de la moral* ha querido rehacer la *Crítica de la razón pura.* Paralogismo del alma, antinomia del mundo, mixtificación del ideal; Nietzsche considera que la idea crítica y la filosofía son una misma cosa, pero que Kant precisamente echó a perder esta idea, la comprometió y la malgastó, no sólo en la aplicación, sino ya desde el principio. Chestov se complacía en hallar en Dostoievski, en las *Memorias escritas en un subterráneo,* la verdadera Crítica de la Razón Pura. Que Kant haya echado a perder la crítica, es, por encima de todo, una idea nietzscheana. Pero Nietzsche no se fía de nadie, salvo de sí mismo, para concebir y realizar la verdadera crítica. Y este proyecto es de gran importancia para la historia de la filosofía; porque no se dirige sólo contra el kantismo, con el cual rivaliza, sino contra la descendencia kantiana, a la que se opone con violencia. ¿En qué se ha convertido la crítica después de Kant, desde Hegel a Feuerbach, pasando por la famosa «crítica crítica»? En un arte por el que el espíritu, la conciencia de sí mismo, el propio crítico se apropian de las cosas y de las ideas; o también en un arte según el cual el hombre se reapropiaba de determinaciones de las que, decía, se le había privado: resumiendo, la dialéctica. Pero esta dialéctica, esta nueva crítica, evita cuidadosamente plantear la cuestión previa: *¿Quién*

7. La fuente de la antinomia es la mala conciencia (*GM,* II). La antinomia se expresa como oposición de la moral y de la vida *(VP, I,* 304; *NP,* II; *GM,* III).

8. *GM,* III, 25.

9. *GM,* III, 28.

debe conducir la crítica, quién es apto para conducirla? Se nos habla de la razón, la conciencia de sí mismo, del espíritu, del hombre; pero, *¿de quién* se trata en todos estos conceptos? No se nos dice quién es hombre, quién es espíritu. El espíritu parece ocultar fuerzas dispuestas a reconciliarse con no importa qué poder, Iglesia o Estado. Cuando el hombre pequeño se reapropia de las cosas pequeñas, cuando el hombre reactivo se reapropia de determinaciones reactivas, ¿existe la convicción de que la crítica ha hecho grandes progresos, que, por lo mismo, ha demostrado su actividad? Si el hombre es el ser reactivo, ¿con qué derechos puede llevar a cabo la crítica? Al recuperar la religión, ¿dejamos de ser hombres religiosos? Al hacer de la teología una antropología, al situar al hombre en el lugar de Dios, ¿suprimimos lo esencial, es decir, el lugar? Todas estas ambigüedades tienen su punto de partida en la crítica kantiana [10]. La crítica de Kant no ha sabido descubrir la instancia realmente activa, capaz de conducirla. Se agota en compromisos: nunca nos permite superar las fuerzas reactivas que se expresan en el hombre, en la conciencia de sí mismo, en la razón, en la moral, en la religión. Ofrece en cambio el resultado inverso: hace de estas fuerzas algo un poco más «nuestro» todavía. Finalmente, la relación de Nietzsche con Kant es análoga a la de Marx con Hegel: para Nietzsche se trata de volver a asentar la crítica sobre su base, como para Marx la dialéctica. Pero esta analogía en vez de aproximar a Marx y Nietzsche, los separa aún más profundamente. Porque la dialéctica nació de la crítica kantiana tal como estaba. Nunca se habría tenido necesidad de volver a asentar la dialéctica sobre su base, ni, en ningún caso, «de hacer dialéctica», si antes la propia crítica se hubiera estado boca abajo.

10. *AC,* 10: «Entre alemanes se me entendería en seguida, si dijera que la filosofía está corrompida por la sangre de los teólogos. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el propio protestantismo su *peccatum originale...* el éxito de Kant no es más que un éxito teológico».

8. Nietzsche y Kant desde el punto de vista de los principios

Kant es el primer filósofo que entendió la exigencia de la crítica de ser total y positiva en tanto que crítica: total porque «no se le debe escapar nada»; positiva, afirmativa, porque no restringe el poder de conocer sin liberar otros poderes hasta entonces descuidados. Pero, ¿cuáles son los resultados de un proyecto tan vasto? ¿Cree el lector seriamente que, en *La crítica de la razón pura,* «la victoria de Kant sobre el dogmatismo de los teólogos (Dios, alma, libertad, inmortalidad) haya alcanzado al ideal correspondiente, e incluso, puede pensarse que Kant tuviera intención de alcanzarlo? [1] En cuanto a la *Crítica de la razón práctica,* ¿no confiesa el mismo Kant, desde las primeras páginas, que no es en absoluto una crítica? Parece que Kant haya confundido la positividad de una crítica con un humilde reconocimiento de los derechos de lo criticado. Nunca se ha visto una crítica total tan conciliadora, ni un crítico tan respetuoso. Y esta oposición entre el proyecto y los resultados (y aún más entre el proyecto general y las intenciones particulares) se explica fácilmente. Kant no ha hecho más que llevar hasta el final una vieja concepción de la crítica. Ha concebido la crítica como una fuerza que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad, pero no por encima del propio conocimiento, no por encima de la propia verdad. Como una fuerza que debía llevar por encima de las demás pretensiones a la moralidad, pero no por encima de la propia moral. A partir de aquí, la crítica total se convierte en política de compromiso: antes de ir a la guerra, se reparten las esferas de influencia. Se distinguen tres ideales: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar? Se las limita respectivamente, se denuncian los malos usos y las usurpaciones, pero el carácter incriticable de cada ideal permanece en el centro del kantismo, como el gusano en la fruta: el verdadero conocimiento, la verdadera moral, la verdadera religión. Lo que

1. *GM,* III, 25.

Kant, en su lenguaje, llama un hecho: el hecho de la moral, el hecho del conocimiento... El placer kantiano por delimitar los dominios aparece al fin libremente, jugando sólo en la *Crítica del juicio;* en ella aprendemos lo que ya sabíamos desde el principio: la crítica de Kant no tiene otro objeto que el de justificar, empieza por creer en lo que critica.

¿Es ésta la gran política anunciada? Nietzsche comprueba que aún no ha habido «gran política». La crítica no es nada y no dice nada, mientras se contente con decir: la verdadera moral se burla de la moral. La crítica no habrá hecho nada mientras no haya alcanzado a la propia verdad, al verdadero conocimiento, a la auténtica moral, a la verdadera religión [2]. Siempre que Nietzsche denuncia la virtud, lo que denuncia no son las falsas virtudes, ni los que se sirven de la virtud como de una máscara. Es la propia virtud en sí misma, es decir: la pequenez de la verdadera virtud, la increíble mediocridad de la verdadera moral, la bajeza de sus auténticos valores. «Zarathustra no deja en esto lugar a dudas: dice que es el conocimiento de los hombres buenos, de los mejores, el que le ha inspirado el terror por el hombre; y es por esta repulsión que le nacieron alas» [3]. Mientras critiquemos la falsa moral o la falsa religión, seremos sólo pobres críticos, la oposición de su majestad, tristes apologistas. Es una crítica de juez de paz. Criticamos a los pretendientes, condenamos las usurpaciones de dominios, pero los propios dominios nos parecen sagrados. Sucede lo mismo con el conocimiento: una crítica digna de este nombre no debe dirigirse al pseudo-conocimiento de lo incognoscible, sino en primer lugar al verdadero conocimiento de lo que puede ser conocido [4]. Por eso Nietzsche, en este campo como en los de-

2. *GS,* 345: «Los más sutiles muestran y critican lo que puede haber de loco en las ideas que un pueblo se hace sobre su moral, o que los hombres se hacen sobre cualquier moral humana, sobre el origen de esta moral, su sanción religiosa, el prejuicio del libre albedrío, etc., y se creen que a partir de este hecho han criticado la propia moral».

3. *EH,* IV, 5.

4. *VP,* I, 189.

5. *VP,* II, 550.

más, cree haber hallado el único principio posible para una crítica total en lo que denomina su «perspectivismo». No existe ni el hecho ni el fenómeno moral, sino una interpretación moral de los fenómenos [5]. No hay ilusiones del conocimiento, sino que el propio conocimiento es una ilusión: el conocimiento es un error, aún peor, una falsificación [6]. (Nietzsche debe esta última proposición a Schopenhauer. Así interpretaba Schopenhauer el kantismo, transformándolo radicalmente, en un sentido opuesto al de los dialécticos. Schopenhauer, pues, supo preparar el principio de la crítica: tropezó con la moral, su punto débil).

9. Realización de la crítica

El genio de Kant, en *La crítica de la razón pura,* fue el de concebir una crítica inmanente. La crítica no debía ser una crítica de la razón por el sentimiento, por la experiencia, por una instancia exterior cualquiera que sea. Y lo criticado no era tampoco exterior a la razón: no había que buscar en la razón errores provenientes de otra parte, cuerpos, sentidos o pasiones, sino ilusiones procedentes de la razón como tal. Y, atrapado entre estas dos exigencias, Kant concluyó que la crítica debía ser una crítica de la razón por la propia razón. ¿No es la contradicción kantiana? hacer de la razón el tribunal y el acusado a la vez, constituirla como juez y parte, juzgante y juzgada [1]. A Kant le faltaba un método que le permitiese juzgar la razón desde dentro, sin confiarle por ello el cuidado de ser juez de sí misma. Y de hecho, Kant no realiza su proyecto de crítica inmanente. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna. Exigimos una génesis de Ja propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías: ¿cuáles son las fuerzas de la razón y del entendimien-

6. *VP,* I y II (cf. el conocimiento definido como «error que se convierte en orgánico y organizado»).

1. *VP,* I, 185.

to? ¿cuál es la voluntad que se oculta y que se expresa en la razón? ¿qué hay detrás de la razón, en la propia razón? Con la voluntad de poder y el método que se desprende ella, Nietzsche dispone del principio de una génesis interna. Cuando comparábamos la voluntad de poder con un principio transcendental, cuando comparábamos el nihilismo en la voluntad de poder con una estructura *a priori,* queríamos sobre todo señalar sus diferencias con determinaciones psicológicas. Aparte de que los principios en Nietzsche no son nunca principios trascendentales; éstos son reemplazados precisamente por la genealogía. Ünicamente la voluntad de poder como principio genético y genealógico, como principio legislativo, es apta para realizar la crítica interna. Sólo ella hace posible una transmutación.

El *filósofo-legislador,* en Nietzsche, aparece como el filósofo del futuro; legislación significa creación de valores. «Los verdaderos filósofos son los que mandan y legislan» [2]. Esta inspiración nietzscheana anima algunos textos admirables de Chestov: «Todo lo que para nosotros son verdades se desprenden del *parere,* incluso las verdades metafísicas. Y no obstante, la única fuente de las verdades metafísicas es el *jubere, y* hasta que los hombres no participen del *jubere,* les parecerá que la metafísica es imposible»; «los griegos sentían que la sumisión, la obediente aceptación de todo lo que se presenta, ocultan al hombre el ser verdadero. Para alcanzar la verdadera realidad, hay que considerarse señor del rtiundo, hay que aprender a mandar y a crear... Allí donde falta la razón suficiente y donde, según nosotros, deja de haber cualquier posibilidad de pensar, ellos ven el principio de la verdad metafísica» [3]. No se dice que el filósofo deba añadir a sus actividades la de legislador porque es el más adecuado para ello, como si su propia sumisión a la sabiduría le habilitase para descubrir las mejores leyes posibles, a las que los hombres a su vez deberían someterse. Lo que se quiere decir es algo totalmente distinto: que el filósofo en tanto que filósofo *no es* un sabio, que el filósofo en

2. *BM,* 211. *VP,* IV, 104.

3. Chestov, *La seconde dimensión de la pensée,* NRF, setiembre de 1932.

tanto que filósofo deja de obedecer, que reemplaza la antigua sabiduría por el mando, que hace añicos los antiguos valores y crea valores nuevos, que toda su ciencia es legisladora en este sentido. «Para él, conocimiento es creación, su obra consiste en legislar, su voluntad de verdad es voluntad de poder»[4]. Y si bien es cierto que esta idea del filósofo tiene raíces pre-socráticas, parece que su reaparición en el mundo moderno sea kantiana y crítica. *Jubere* en lugar de *parere*: ¿no es la esencia de la revolución copernicana, y el modo en que la crítica se opone a la antigua sabiduría, a la sumisión dogmática y teológica? La idea de *la filosofía legisladora en tanto que filosofía,* ésta es la idea que viene a completar la de la crítica interna en tanto que crítica: juntas, constituyen la principal aportación del kantismo, su aportación liberadora.

Pero todavía hay que preguntar de qué manera entiende Kant su idea de la filosofía-legislación. ¿Por qué Nietzsche, en el preciso momento en que parece seguir y desarrollar la idea kantiana, arrincona a Kant entre los «obreros de la filosofía», aquéllos que se contentan con hacer el inventario de los valores en curso, lo contrario de los filósofos del futuro?[5] Para Kant, efectivamente, lo que es legislador (en un dominio) es siempre una de nuestras facultades: el entendimiento, la razón. Nosotros somos los legisladores siempre que observemos el buen uso de esta facultad y que fijemos a nuestras restantes facultades una tarea igualmente conforme a este buen uso. Somos legisladores siempre que obedezcamos a una de nuestras facultades como a nosotros mismos. Pero, ¿a quién obedecemos bajo esta facultad, a qué fuerzas en esta facultad? El entendimiento y la razón, tienen una larga historia: forman las instancias que todavía nos hacen obedecer cuando ya no queremos obedecer a nadie. Cuando dejamos de obedecer a Dios, al Estado, a nuestros padres, aparece la razón que nos persuade a continuar siendo dóciles, porque nos dice: quien manda eres tú. La razón representa nuestras esclavitudes y nuestras

4. *BM,* 211.
5. *BM,* 211.

sumisiones, como superioridades que hacen de nosotros seres razonables. Bajo el nombre de razón práctica, «Kant ha inventado una razón destinada a los casos en los que no se tiene necesidad de preocuparse por la razón, es decir, cuando las que hablan son las necesidades del corazón, de la moral, del deber» [6]. Y finalmente, ¿qué se oculta en la famosa unidad kantiana del legislador y del sujeto? Nada más que una teología renovada, la teología al gusto protestante: se nos encarga la doble tarea del sacerdote y del fiel, del legislador y del sujeto. El sueño de Kant: no suprimir la distinción de los dos mundos, sesible y suprasensible, sino asegurar *la unidad del personal* en ambos mundos. La misma persona como legislador y sujeto, como sujeto y objeto, como noúmeno y fenómeno, como sacerdote y fiel. Esta economía es un éxito teológico: «El éxito de Kant es sólo un éxito de teólogo» [7]. ¿Creemos que por instalar en nosotros al sacerdote y al legislador, dejamos de ser ante todo fieles y sujetos? Este legislador y este sacerdote ejercen el ministerio, la legislación, la representación de valores establecidos; no hacen más que interiorizar los valores en curso. El buen uso de las facultades en Kant coincide extrañamente con estos valores establecidos: el verdadero conocimiento, la auténtica moral, la verdadera religión...

10. Nietzsche y Kant desde el punto de vista de las consecuencias

Resumiendo la oposición entre la concepción nietzscheana de la crítica y la concepción kantiana, observamos que se basa en cinco puntos: 1.° En lugar de principios trascendentales que son simples condiciones de pretendidos hechos, establecer principios genéticos y plásticos que refieren el sentido y el valor de las creencias, de las interpretaciones y las evoluciones; 2° En lugar de un pensamiento que se cree legislador porque sólo obedece a la

6. *VP*, I, 78. Texto análogo, *AC*, 12.
7. *AC*. 10.

razón, establecer un pensamiento que piense *contra* la razón: «Ser razonable será siempre imposible» [1]. Se tiene una idea equivocada del irracionalismo si se cree que lo que esta doctrina opone a la razón es algo distinto al pensamiento: los derechos de lo dado, los derechos del corazón, del sentimiento, del capricho, o de la pasión. En el irracionalismo tan sólo interviene el pensamiento, tan sólo el pensar. Lo que se opone a la razón es el propio pensamiento; lo que se opone al ser razonable es el propio pensador [2]. Como la razón recoge y expresa por su cuenta los derechos de lo que somete el pensamiento, el pensamiento reconquista sus derechos y se convierte en legislador contra la razón: *el lanzamiento de dados,* éste era el sentido del lanzamiento de dados; 3.° En lugar del legislador kantiano, el genealogista. El legislador de Kant es un juez de tribunal, un juez de paz que controla simultáneamente la distribución de los dominios y el reparto de los valores establecidos. La inspiración genealógica se opone a la inspiración judicial. El genealogista es el verdadero legislador. El genealogista tiene algo de divino, de filósofo del porvenir. No nos anuncia una paz crítica, sino guerras nunca vistas [3]. Para él también, pensar es juzgar, pero juzgar es valorar e interpretar, es crear los valores. El problema del juicio se convierte en el de la justicia y de la jerarquía; 4.° No el ser razonable, funcionario de los valores en curso, a la vez sacerdote y fiel, legislador y sujeto, esclavo vencedor y esclavo vencido, hombre reactivo al servicio de sí mismo. Pero entonces, *¿quién* conduce la crítica? ¿cuál es el punto de vista crítico? La instancia crítica no es el hombre realizado, ni cualquier otra forma sublimada del hombre, espíritu, razón, conciencia de sí mismo. Ni Dios ni hombre, ya que entre el hombre y Dios no hay aún suficiente diferencia, cada uno ocupa con demasiada facilidad el puesto del otro. La instancia crítica es

1. Z.
2. Cf. *Co. In.,* I, «David Strauss», 1; II, «Schopenhauer educador», I: la oposición entre el pensador privado y el pensador público (e! pensador público es un «filisteo cultivado», representante de la razón). Tema análogo en Kierkegaard, Feuerbach, Chestov.
3. *EP1,* IV, 1.

la voluntad de poder, el punto de vista crítico es el de la voluntad de poder. Pero, ¿bajo qué forma? El superhombre no, ya que es el producto positivo de la propia crítica. Pero hay un «tipo relativamente sobrehumano» [4]: el tipo crítico, el hombre *en tanto que quiere ser superado, sobrepasado...* «Podríais transformaros en padres y antepasados del superhombre: que ésta sea vuestra mejor obra» [5]; 5° El objetivo de la crítica: no los fines del hombre o de la razón, sino el superhombre, el hombre sobrepasado, superado. La crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad.

11. El concepto de verdad

«La verdad ha sido siempre planteada como esencia, como Dios, como instancia suprema... Pero la voluntad de verdad tiene necesidad de una crítica. Definamos así nuestra tarea —hay que intentar de una vez poner en duda el valor de la verdad» [1]. En este sentido Kant es el último de los filósofos clásicos: nunca pone en duda el valor de la verdad, ni las razones de nuestra sumisión a lo verdadero. A este respecto es tan dogmático como los demás. Ninguno de ellos pregunta: ¿quién busca la verdad?, es decir, ¿qué quiere el que busca la verdad? ¿cuál es su tipo, su voluntad de poder? Intentemos comprender la naturaleza de esta insuficiencia de la filosofía. Todo el mundo sabe que, de hecho, el hombre raramente busca la verdad: nuestros intereses, y también nuestra estupidez, nos alejan más que nuestros errores de lo verdadero. Pero los filósofos pretenden que el pensamiento, en tanto que pensamiento, busca la verdad, que ama «por derecho» la verdad, que quiere «por derecho» la verdad. Al establecer una relación de derecho entre el pensamiento y la verdad, al relacionar así la voluntad de un pensador puro a la verdad, la filosofía evita relacionar la verdad con una voluntad concreta que sería la suya, con un

4. *EH*, IV, 5.
5. *Z*, II, «Sobre las islas bienaventuradas».
1. *GM*, III, 24.

tipo de fuerzas, con una cualidad de la voluntad de poder. Nietzsche acepta el problema en el terreno en que está planteado: para él no se trata de poner en duda la voluntad de verdad, no se trata de recordar una vez más que los hombres, *de hecho,* no aman la verdad. Nietzsche pregunta qué significa la verdad como concepto, qué fuerzas y qué voluntad cualificadas presupone *por derecho* este concepto. Nietzsche no critica las falsas pretensiones de la verdad, sino la verdad en sí y como ideal. De acuerdo con el concepto de Nietzsche, hay que dramatizar el concepto de verdad. «La voluntad de verdad, que todavía nos inducirá a muchas aventuras peligrosas, esta famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado siempre con tanto respeto, ¡cuántos problemas nos ha causado!... *¿Qué* es lo que en nosotros quiere hallar la verdad? De hecho, nos hemos retrasado mucho ante el problema del origen de este querer, y finalmente nos hemos encontrado completamente parados ante un problema aún más fundamental. Admitiendo que queremos la verdad, ¿por qué no la no-verdad? ¿o la incertidumbre? ¿o incluso la ignorancia?... Y, ¿será posible? nos parece, en definitiva, que el problema no había sido planteado hasta ahora, que somos los primeros en verlo, en percibirlo, en atrevernos con él...» [2].

El concepto de verdad cualifica un mundo como verídico. Incluso en la ciencia de la verdad de los fenómenos forma un «mundo» distinto del de los fenómenos. Y un mundo verídico supone un hombre verídico al que se dirige como a su centro [3]. ¿Quién es este hombre verídico, qué quiere? Primera hipótesis: quiere no ser engañado, no dejarse engañar. Porque «ser engañado es perjudicial, peligroso, nefasto». Pero semejante hipótesis supone que el propio mundo sea ya verídico. Ya que en un mundo radicalmente falso, lo que es nefasto, peligroso y perjudicial es la voluntad de no dejarse engañar. De hecho, la voluntad de verdad ha debido formarse «a pesar del peligro y de la inutilidad de la ver-

2. *BM, 1.*

3. *VP,* I, 107: «Para poder imaginar un mundo de la verdad y del ser se ha tenido que crear primero al hombre verídico (incluido el hecho de que se crea *verídico).*

dad a cualquier precio». Queda aún otra hipótesis: *quiero la verdad* significa *no quiero engañar,* y «no quiero engañar incluye como caso particular, no quiero engañarme a mí mismo» [4]. Si alguien quiere la verdad no es en nombre de lo que es el mundo, sino en nombre de lo que el mundo no es. Sabemos que «la vida tiende a confundir, a engañar, a disimular, a deslumbrar, a cegar». Pero el que quiere la verdad quiere en primer lugar depreciar este elevado poder de lo falso: hace de la vida un «error», de este mundo una «apariencia». Opone pues el conocimiento a la vida, opone al mundo otro mundo, un ultra-mundo, precisamente al mundo verídico. El mundo verídico no es separable de esta voluntad, voluntad de tratar este mundo como apariencia. A partir de aquí, la oposición entre el conocimiento y la vida, la distinción de los mundos, revelan su verdadero carácter: es una distinción de origen moral, una *oposición de origen moral.* El hombre que no quiere engañar quiere un mundo mejor y una vida mejor; todas sus razones para no engañar con razones morales. Y siempre tropezamos con el *virtuismo* del que quiere la verdad: una de sus ocupaciones favoritas es la distribución de culpas, hace responsable, niega la inocencia, acusa y juzga la vida, denuncia la apariencia. «Me he dado cuenta de que en toda la filosofía las intenciones morales (o inmorales) forman el verdadero germen de donde nace toda la planta... No creo pues en la existencia de un instinto de conocimiento que sería el padre de la filosofía» [5]. Sin embargo esta oposición moral no es más que un síntoma. El que quiere otro mundo, otra vida, quiere algo más profundo: «La vida contra la vida» [6]. Quiere que la vida se haga virtuosa, que se corrija y corrija la apariencia, que sirva de paso al otro mundo. Quiere que la vida reniegue de sí misma y se vuelva contra sí misma: «Tentativa de usar la fuerza para agotar la fuerza» [7]. Tras la oposición moral, se perfila pues una contradicción de otra clase, la contradicción religiosa o ascética.

4. *GS,* 344.
5. *BM, 6.*
6. *GM,* III, 13.
7. *GM,* III, 11.

De la posición especulativa a la oposición moral, de la oposición moral a la contradicción ascética... Pero a su vez la contradicción ascética es un síntoma que debe ser interpretado. ¿Qué quiere el hombre del ideal ascético? El que reniega de la vida es también el que quiere una vida disminuida, *su* vida degenerada y disminuida, la conservación de *su* tipo, más aún, el poder y el triunfo de su tipo, el triunfo de las fuerzas reactivas y su contagio. En este punto las fuerzas reactivas descubren al aliado inquiétame que las conduce a la victoria: el nihilismo, la voluntad de la nada [8]. Es la voluntad de la nada la que sólo soporta la vida bajo su forma reactiva. Ella es quien utiliza las fuerzas reactivas como medio por el que la vida *debe* contradecirse, negarse, aniquilarse. La voluntad de la nada es quien, desde el principio, anima todos los valores llamados «superiores» a la vida. Y he aquí el más grave error de Schopenhauer: creyó que la voluntad se negaba en los valores superiores a la vida. De hecho, no es la voluntad la que se niega en los valores superiores, son los valores superiores los que se relacionan con una voluntad de negar, de aniquilar la vida. Esta voluntad de negar define «el valor» de los valores superiores. Su arma: hacer pasar a la vida bajo la dominación de las fuerzas reactivas, de tal forma que la vida ruede cada vez más lejos, separada de lo que puede, haciéndose cada vez más pequeña... «hasta la nada, hasta el punzante sentimiento de su nada» [9]. La voluntad de la nada *y* las fuerzas reactivas, éstos son los dos elementos constituyentes del ideal ascético.

De esta forma la interpretación a medida que se hace más profunda descubre tres espesores: el conocimiento, la mora! y la religión; la verdad, el bien y lo divino como valores superiores para la vida. Los tres se encadenan: el ideal ascético es el tercer momento pero también el sentido y el valor de los otros dos. Se puede pues jugar a repartir las esferas de influencia, incluso puede oponerse cada momento a los restantes. Refinamiento que no compromete a nadie, el ideal ascético se encuentra siempre ocupando

8. *GM,* III, *13.*
9. *GM,* III, *25.*

todas las esferas en un estado más o menos condensado. ¿Quién puede pensar que el conocimiento, la ciencia, e incluso la ciencia del librepensador, «la verdad a todo precio», comprometen al ideal ascético? «A partir del momento en que el espíritu se pone a trabajar con seriedad, energía y probidad, prescinde absolutamente del ideal...: a menos que quiera la verdad. Pero esta voluntad, este resto de ideal, si me quiere hacer caso, es el propio ideal ascético bajo su forma más severa, más espiritualizada, más puramente esotérica, más despojada de cualquier envoltorio externo» [1]

12. Conocimiento, moral y religión

Sin embargo, hay quizá una razón por la que nos inclinemos a distinguir e incluso a oponer conocimiento, moral y religión. Remontábamos desde la verdad hasta el ideal ascético, para descubrir la fuente de la verdad. Estemos por un momento más atentos a la evolución que a la genealogía: volvamos a descender del ideal ascético o religioso hasta la voluntad de verdad. Hay que reconocer sin más que la moral ha reemplazado a la religión como dogma, y que la ciencia tiende cada vez más a reemplazar a la moral. «El cristianismo como dogma se ha arruinado por su propia moral»; «lo que ha triunfado del Dios cristiano es la propia moral»; o bien «a fin de cuentas el instinto de verdad se prohibe la mentira de la fe en Dios» [1]. Actualmente hay cosas que un fiel o un sacerdote ya no pueden decir ni pensar. Sólo algunos obispos o papas: la providencia y la bondad divinas, la razón divina, la finalidad divina «he aquí maneras de pensar que hoy están pasadas, que tienen en contra la voz de nuestra conciencia», son *inmorales* [2]. A menudo la religión necesita a los librepensadores para sobrevivir y recibir una forma adaptada. La moral es la continuación de la religión, pero con otros medios. Por doquier está pre-

10. *GM,* III, 27.
1. *GM,* III, 27, y *GS,* 357.

senté el ideal ascético, pero los medios cambian, ya que no son las mismas fuerzas reactivas. Por eso se confunde tan fácilmente la crítica con un arreglo de cuentas entre fuerzas reactivas diversas.

«El cristianismo como dogma ha sido arruinado por su propia moral...». Pero Nietzsche añade: «De este modo el cristianismo como moral debe ir también a su ruina». ¿Quiere decir que la voluntad de verdad debe ser la ruina de la moral, del mismo modo que la moral la ruina de la religión? La ganancia sería escasa: la voluntad de verdad pertenece aún al ideal ascético, la forma es siempre cristiana. Nietzsche pide otra cosa: un cambio de ideal, otro ideal, «sentir de otra manera». Pero, ¿cómo es posible este cambio en el mundo moderno? Mientras nos preguntamos qué es el ideal ascético y religioso, mientras hagamos esta pregunta a este propio ideal, la moral o la virtud se adelantarán para responder en su lugar. La virtud dice: Me estáis atacando a mí misma, porque yo respondo del ideal ascético; la religión tiene su parte de malo, pero también de bueno; yo he recogido lo bueno; soy yo quien quiere este bueno. Y cuando preguntamos: pero esta virtud, ¿qué es, qué quiere?, vuelve a empezar la misma historia. La verdad en persona se adelanta y dice: Yo soy quien quiere la virtud, yo respondo por la virtud. Es mi madre y mi fin. Yo no soy nada si no llevo a la virtud. Y, ¿quién va a negar que soy algo? Las fases genealógicas que hemos recorrido, de la verdad a la moral, de la moral a la religión, pretenden hacérnoslas descender a grandes pasos, la cabeza gacha, con el pretexto de la evolución. La virtud responde por la religión, la verdad por la virtud. Entonces basta prolongar el movimiento. No nos harán descender los peldaños sin que volvamos a encontrar nuestro punto de partida, que es también nuestro trampolín: la verdad no es incriticable ni de derecho divino, la crítica debe ser crítica de la propia verdad. «El instinto cristiano de verdad, de deducción en deducción, de parada en parada acabará por llegar a su deducción más temida, a su detención contra sí mismo; pero esto sucederá

2. *GM*, III, 27.

cuando se haga la pregunta: ¿qué significa la voluntad de verdad? *Y héme aquí de vuelta a mi problema,* oh amigos míos desconocidos (ya que no conozco todavía ningún amigo mío): ¿qué sería para nosotros el sentido de toda la vida, sino el que esta voluntad de verdad llegue a tomar en nosotros conciencia de sí misma como problema? La voluntad de verdad una vez consciente de sí misma será, sin ninguna duda, la muerte de la moral: éste es el espectáculo grandioso en cien actos, reservado a los dos próximos siglos de la historia europea, el espectáculo más aterrador de todos, pero quizá fecundo entre todos en magníficas esperanzas» [3]. En este texto de gran rigor cada término ha sido pesado. «De deducción en deducción», «de parada en parada» significan los peldaños descendientes: del ideal ascético a su forma moral, de la conciencia moral a su forma especulativa. Pero «la deducción más temible», «la detención contra sí mismo» significa esto: el ideal ascético más allá de la voluntad de verdad ya no tiene escondrijo, ya no tiene a nadie que responda en su lugar. Basta continuar la deducción, descender aún más de lo que se nos quería hacer descender. Entonces el ideal ascético está en la calle, desenmascarado, no dispone ya de ningún personaje que haga su papel. Ni personaje moral, ni personaje sabio. Estamos otra vez con nuestro problema, pero estamos también en el momento que preside el reascenso: el momento de sentir de otra manera, de cambiar de ideal. Nietzsche no quiere pues decir que el ideal de verdad deba reemplazar al ideal ascético o incluso moral; al contrario, dice que el planteamiento de la voluntad de verdad (su interpretación y su evaluación) debe impedir al ideal ascético hacerse reemplazar por otros ideales que le prolongarían bajo otros formas. Cuando denunciamos la permanencia del ideal ascético en la voluntad de verdad, retiramos de este ideal la condición de su permanencia o su último disfraz. En este sentido, también nosotros somos los «verídicos» o los «buscadores de conocimiento» [4].

3. *GM,* III, 27.

4. «Nosotros los buscadores de conocimiento». Nietzsche dirá también que los señores son hombres «verídicos», en otro sentido que el precedente: *GM,* I, 5.

Pero no reemplazamos el ideal ascético, no permitimos que subsista nada del propio lugar, queremos quemar el lugar, queremos otro ideal en otro lugar, otra manera de conocer, otro concepto de verdad, es decir, una verdad que no presuponga una voluntad de lo verdadero, sino que suponga una *voluntad totalmente distinta.*

13. El pensamiento y la vida

Nietzsche reprocha a menudo al conocimiento su pretensión de oponerse a la vida, de medir y de juzgar la vida, de considerarse a sí mismo como fin. La inversión socrática ya aparece bajo esta forma en el Origen de la tragedia. Y Nietzsche no se cansará de decir: el conocimiento, simple medio subordinado a la vida, ha acabado por erigirse en juez en instancia suprema [1]. Pero debemos valorar la importancia de estos textos: la oposición entre el conocimiento y la vida, la operación por la que el conocimiento se hace juez de la vida, son síntomas y sólo síntomas. El conocimiento se opone a la vida, pero porque expresa una vida que contradice la vida, una vida reactiva que halla en el propio conocimiento un medio de conservar y de hacer triunfar su tipo. (Así el conocimiento da a la vida leyes que la separan de lo que puede, le evitan actuar y le prohiben actuar, manteniéndola en el estrecho marco de las reacciones científicamente observables: casi como el animal en un parque zoológico. Pero este conocimiento que mide, limita y modela la vida, ha sido construido totalmente sobre el modelo de una vida reactiva, en los límites de una vida reactiva). No será pues motivo de asombro el que otros textos de Nietzsche sean más complejos, no ateniéndose a los síntomas y penetrando en la interpretación. Entonces Nietzsche reprocha al conocimiento, no ya el tomarse como fin si no el hacer del pensamiento un simple medio al servicio de la vida. Nietzsche llega a reprochar a Sócrates, no ya el haber puesto la vida al servicio del conocimiento, sino al contrario, haber puesto el pensamiento al

1. *VP,* I y II.

servicio de la vida. «En Sócrates el pensamiento sirve a la vida, mientras que en todos los filósofos anteriores era la vida la que servía al pensamiento» [2]. No hallaremos ninguna contradicción entre estas dos clases de textos, si precedentemente somos sensibles a los diferentes matices de la palabra vida: cuando Sócrates pone la vida al servicio del conocimiento, hay que entender a toda la vida que, a partir de ahí, se convierte en reactiva; pero cuando pone el pensamiento al servicio de la vida hay que entender esta vida reactiva en particular, que se convierte en el modelo de toda la vida y del mismo pensamiento. Y aún se verán menos contradicciones entre las dos clases de textos si se es sensible a la diferencia entre «conocimiento» y «pensamiento» (Una vez más, ¿no se trata de un tema kantiano profundamente transformado, vuelto contra Kant?)

Cuando el conocimiento se hace legislador, el pensamiento es el gran sometido. El conocimiento es el mismo pensamiento, pero el pensamiento sometido a la razón como a todo lo que se expresa en la razón. El instinto de conocimiento es pues el pensamiento, pero el pensamiento en su relación con las fuerzas reactivas que se apoderan de él o lo conquistan. Ya que son los mismos límites que el conocimiento racional fija a la vida, pero también que la vida razonable fija al pensamiento; la vida está sometida al conocimiento al mismo tiempo que el pensamiento está sometido a la vida. De cualquier forma la razón tan pronto nos disuade como nos prohibe franquear ciertos límites: porque es inútil (el conocimiento está ahí para prever), porque sería malo (la vida está ahí para ser virtuosa), porque es imposible (no hay nada que ver, ni que pensar tras lo verdadero) [3]. Pero entonces la crítica, concebida como crítica del propio conocimiento, ¿no expresa nuevas fuerzas capaces de dar otro sentido al pensamiento? Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la

2. *NP.*

3. En el *Origen de la tragedia* Apolo ya aparecía bajo esta forma: traza límites en torno a los individuos «que a continuación e ininterrumpidamente les hace recordar como leyes universales y sagradas, en los preceptos relativos al conocimiento de sí mismo y a la medida» (*OT,* 9).

vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que *afirmaría* la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida.* «Hay vidas cuyas dificultades rozan el prodigio; son las vidas de los pensadores. Y hay que prestar atención a lo que nos cuentan a este respecto, porque se descubren posibilidades de vida, cuyo único relato nos proporciona alegría y fuerza, y esparce luz sobre la vida de sus sucesores. Allí se encierra tanta invención, reflexión, osadía, desespero y desesperanza como en los viajes de exploración de los grandes navegantes; y, a decir verdad, son también viajes de exploración por los dominios más alejados y peligrosos de la vida. Lo que tienen estas vidas de sorprendente es que dos instintos enemigos, que hacen fuerza en sentidos diversos, parecen estar obligados a caminar bajo el mismo yugo: el instinto que tiende al conocimiento se ve obligado incesantemente a abandonar el terreno en el que el hombre suele vivir y a lanzarse hacia lo incierto, y el instinto que quiere la vida se ve obligado a buscar eternamente a ciegas un nuevo lugar en el que establecerse»[4]. En otras palabras: la vida supera los límites que le fija el conocimiento, pero el pensamiento supera los límites que le fija la vida. El pensamiento deja de ser una *ratio,* la vida deja de ser una *reacción.* El pensador afirma así la hermosa afinidad entre el pensamiento y la vida: la vida haciendo del pensamiento algo activo, el pensamiento haciendo de la vida algo afirmativo. Esta general afinidad, en Nietzsche, no sólo aparece como el secreto pre-socrático por excelencia, sino también como la esencia del arte.

4. *NP.*

14. El arte

El concepto nietzscheano del arte es un concepto trágico. Se basa en dos principios, que hay que concebir como principios muy antiguos, al mismo tiempo que como principios del futuro. En primer lugar el arte es lo contrario de una operación «desinteresada»: no cura, no calma, no sublima, no desinteresa, no «elimina» el deseo, el instinto ni la voluntad. El arte, al contrario, es «estimulante de la voluntad de poder», «excitante del querer». El sentido crítico de este principio es fácil de entender: denuncia cualquier concepción reactiva del arte. Cuando Aristóteles entendía la tragedia como una purgación médica o como una sublimación moral, le confería un interés, pero un interés que se confundía con el de las fuerzas reactivas. Cuando Kant distingue lo bello de cualquier interés, incluso moral, se sitúa aún desde el punto de vista de las reacciones de un espectador, pero de un espectador cada vez menos dotado que sólo tiene para lo bello una mirada desinteresada. Cuando Schopenhauer elabora su teoría del desinterés, confiesa haber generalizado una experiencia personal, la experiencia del joven sobre quien el arte (como para otros el deporte) tiene el efecto de un calmante sexual [1]. Ahora más que nunca se impone la pregunta de Nietzsche: ¿Quién mira lo bello de una manera desinteresada? El arte se juzga siempre desde el punto de vista del espectador, y de un espectador cada vez menos artista. Nietzsche reclama una estética de la creación, la estética de Pigmalión. Pero, ¿por qué desde este nuevo punto de vista precisamente el arte aparece corno estimulante de la voluntad de poder? ¿Por qué la voluntad de poder requiere un excitante, ella que no necesita motivo, ni fin, ni representación? Porque sólo puede plantearse como afirmativa en relación con fuerzas activas, con una vida activa. La afirmación es el producto de un pensamiento que supone una vida activa como su condición y concomitante. Según Nietzsche, aún no se ha entendido lo que significala vida de un artista: la actividad de dicha vida sirviendo de

1. *GM,* III, 6.

estímulo a la afirmación contenida en la propia obra de arte, la voluntad de poder del artista como tal.

El segundo principio del arte consiste en esto: el arte es el más alto poder de lo falso, magnifica «el mundo como error», santifica la mentira, hace de la voluntad de engañar un ideal superior [2]. Este segundo principio es de alguna forma recíproco del primero; lo que en la vida es activo sólo puede ser realizado en relación con una afirmación más profunda. La actividad de la vida es como un poder de lo falso, engañar, disimular, deslumbrar, seducir. Pero para que este poder de lo falso se realice debe ser seleccionado, duplicado o repetido, es decir elevado a una mayor potencia. El poder de lo falso debe ser llevado hasta una *voluntad* de engañar, voluntad artista única capaz de rivalizar con el ideal ascético y de oponerse con éxito a este ideal [3]. Precisamente el arte inventa mentiras que elevan lo falso a esta mayor potencia afirmativa, hace de la voluntad de engañar algo que se afirma en el poder de lo falso. Para el artista, *apariencia* ya no significa la negación de lo real en este mundo, sino esta selección, esta corrección, esta duplicación, esta afirmación [4]. Entonces es posible que verdad adquiera una nueva significación. Verdad es apariencia. Verdad significa realización del poder, elevación a la mayor potencia. Para Nietzsche, nosotros los artistas = nosotros los buscadores de conocimiento o de verdad = nosotros los inventores de nuevas posibilidades de vida.

2. *VO* (Proyecto de prefacio, 6): «No es el mundo como cosa en sí (¡éste está vacío, vacío de sentido y es digno de una risa homérica!), es el mundo como error el que es tan rico en significación, tan profundo, tan maravilloso». *VP, 1,* 453: «El arte se nos ha dado para impedirnos morir por la verdad». *GM,* III, 25: «El arte, precisamente al santificar la *mentira y* al llevar a la *voluntad de engañar* al lado de la buena conciencia, está por principio más opuesto al ideal ascético que la ciencia».

3. *GM,* III, 25.

4. *Cr. Id.,* «La razón en la filosofía», 6: «Aquí la *apariencia* significa la realidad repetida una vez más pero bajo forma de selección, de duplicación, de corrección. El artista trágico no es un pesimista, dice *sí* a todo lo que es problemático y terrible, es dionisíaco».

15. Nueva imagen del pensamiento

La imagen dogmática del pensamiento aparece en tres tesis miento como pensamiento posee o contiene formalmente la ver- esenciales: 1.° Se nos dice que el pensador en tanto que pensador quiere y ama la *verdad* (veracidad del pensador); que el pensa- dad (connaturalidad de la idea, *a priori* de los conceptos); que el pensamiento como pensamiento posee o contiene formalmente la verdad (connaturalidad de la idea, *a priori* de los conceptos); que el pensar es el ejercicio natural de una facultad, que basta pues pensar «verdaderamente» para pensar con verdad (recta naturaleza del pensamiento, buen sentido, compartido umversalmente); 2° Se nos dice también que hemos sido desviados de la verdad, pero por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensibles). Porque no sólo somos seres pensantes, sino que caemos en el error, tomamos lo falso por lo verdadero. El *error:* éste sería el único efecto, en el pensamiento como tal, de las fuerzas exteriores que se oponen al pensamiento; 3° Finalmente, se nos dice que basta un *método* para pensar bien, para pensar verdaderamente. El método es un artificio, pero gracias al cual encontramos la naturaleza del pensamiento, nos adherimos a esta naturaleza y conjuramos el efecto de las fuerzas extrañas que la alteran y nos distraen. Gracias al método conjuramos el error. Poco importa el lugar y la hora si aplicamos el método: éste nos introduce en el dominio de lo que vale en todo tiempo y lugar».

Lo más curioso en esta imagen del pensamiento es la forma en que se concibe lo verdadero como un universal abstracto. Jarnás se hace relación a las fuerzas reales que *hacen* el pensamiento, jamás se relaciona el propio pensamiento con las fuerzas reales que supone *en tanto que pensamiento*. Jamás se relaciona lo verdadero con lo que presupone. Y no hay ninguna verdad que antes de ser una verdad no sea la realización de un sentido o de un valor. La verdad como concepto se halla absolutamente indeterminada. Todo depende del valor y del sentido de lo que pensemos. Poseemos siempre las verdades que nos merecemos en función del sentido de lo que concebimos, del valor de lo que cree-

mos. Porque un sentido pensable o pensado se realiza siempre en la medida en que las fuerzas que le corresponden en el pensamiento se apoderan también de algo, se apropian de alguna cosa fuera del pensamiento. Es evidente que el pensamiento no piensa nunca por sí mismo, como tampoco halla por sí mismo la verdad. La verdad de un pensamiento debe interpretarse y vaorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar, y a pensar esto en vez de aquello. Cuando se nos habla de la verdad «a secas», de lo verdadero tal como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, o sea, cuál es su sentido y cuál es su valor. Fenómeno turbador: lo verdadero concebido como universal abstracto, el pensamiento concebido como *ciencia pura* no han hecho nunca daño a nadie. El hecho es que el orden establecido y los valores en curso encuentran constantemente en ello su mejor apoyo. «La verdad aparece como una criatura bonachona y amante de sus gustos, que concede incesantemente a todos los poderes establecidos la seguridad de que no causará nunca a nadie la menor incomodidad, ya que después de todo no es más que la ciencia pura» [1]. He aquí lo que oculta la imagen dogmática del pensamiento: el trabajo de las fuerzas establecidas que determinan el pensamiento como ciencia pura, el trabajo de los poderes establecidos que se expresan idealmente en lo verdadero tal como es en sí. La extraña declaración de Leibznitz todavía pesa sobre la filosofía: producir nuevas verdades, pero sobre todo «sin invertir los sentimientos establecidos». Y desde Kant hasta Hegel, en suma, el filósofo se ha comportado como un personaje civil y piadoso, que se complacía en confundir los fines de la cultura con el bien de la religión, de la moral o del Estado. La ciencia se denominó crítica porque hacía comparecer a su presencia los poderes del mundo, pero a fin de restituirles lo que les debía, la sanción de lo verdadero, tal como es en sí, para sí o para nosotros [2].

Una nueva imagen del pensamiento significa en primer lugar:

1. *Co. In.*, II, «Schopenhauer educador», 3.
2. *Co. In.*, II, «Schopenhauer educador», 3, 4, 8.

lo verdadero no es el elemento del pensamiento. El elemento del pensamiento es el sentido y el valor. Las categorías del pensamiento no son lo verdadero y lo falso, sino *lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo,* según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento. De lo verdadero y de lo falso poseemos siempre la parte que merecemos: existen verdades de la bajeza, verdades del esclavo. Inversamente, nuestros pensamientos más elevados tiene en cuenta lo falso; más aún, no renuncian jamás a hacer de lo falso un poder elevado, un poder afirmativo y artista, que halla su realización, su verificación, su devenir-verdadero, en la obra[3]. De donde se desprende una segunda consecuencia: el estado negativo del pensamiento no es el error. La inflación del concepto error en filosofía testimonia la persistencia de la imagen dogmática. Según ésta todo lo que de hecho se opone al pensamiento como tal: inducirlo a error. El concepto de error expresaría, pues, por derecho, lo peor que pudiese sucederle al pensamiento, es decir, el estado de un pensamiento separado de lo verdadero. Aquí también Nietzsche acepta el problema tal como viene planteado *por derecho.* Pero precisamente el carácter más serio de los ejemplos invocados por los filósofos para ilustrar el error (decir buenos días Tepenepe cuando nos encontramos a Teodoro, decir 3 + 2 = 6) demuestra suficientemente que este concepto de error es sólo la extrapolación de situaciones de hecho en sí mismas pueriles, artificiales o grotescas. ¿Quién dice 3 + 2 = 6, sino un escolar? ¿Quién dice buenos días Tepenepe, sino el miope o el distraído? El pensamiento adulto y aplicado tiene otros enemigos, estados enemigos diversamente profundos. La estupidez es una estructura del pensamiento como tal: no es una forma de equivocarse, expresa por derecho el sinsentido del pensamiento. La estupidez no es un error ni una sarta de errores. Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles construidos totalmente a base de verdades; pero estas verdades son bajas, son las

3. *HH,* 146, «El artista, respecto al conocimiento de la verdad, tiene una moralidad más débil que el pensador; se opone completamente a ser desposeído de las interpretaciones de la vida brillantes.»

damente, aquello de lo que es síntoma: una manera baja de pen- de un alma baja, pesada y de plomo. *La estupidez y, más profun-sar.* He aquí lo que expresa por derecho el estado de un espíritu dominado por fuerzas reactivas. Tanto en la verdad como en el error, el pensamiento estúpido sólo descubre lo más bajo, los bajos errores y las bajas verdades que traducen el triunfo del esclavo, el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido. Nietzsche, en lucha contra su tiempo, no cesa de denunciar: ¡Cuánta bajeza para poder decir esto, para poder pensar aquello!

El concepto de verdad se determina sólo en función de una tipología pluralista. Y la tipología empieza por una topología. Se trata de saber a qué *región* pertenecen ciertos errores y ciertas verdades, cuál es su *tipo, quién* las formula y las concibe. Someter lo verdadero a la prueba de lo bajo pero, al mismo tiempo, someter lo falso a la prueba de lo alto: ésta es la tarea realmente crítica y el único medio de reconocerse en la «verdad». Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para *entristecer.* Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa[4]. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas. ¿Existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, sea cual sea su origen y su fin? Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían

4. *Co. In.,* II, «Schopenhauer educador», 8: «Diógenes objetó, cuando se alabó a un filósofo delante suyo: ¿Qué tiene que mostrar de grande, él, que se ha dedicado durante tanto tiempo a la filosofía sin *entristecer* jamás a nadie? En efecto, sobre la tumba de la filosofía de universidad habría que poner como epitafio: Jamás entristeció a nadie.» *GS,* 328: los filósofos antiguos mantuvieron un sermón contra la estupidez «no nos preguntemos aquí si este sermón está mejor fundado que el sermón contra el egoísmo; lo que sí es cierto es que despojó a la estupidez de su buena conciencia: estos filósofos detestaron la estupidez».

prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confundan los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral o la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios. ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto? La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmixtificación. Y, a este respecto, que nadie se atreva a proclamar el fracaso de la filosofía. Por muy grandes que sean, la estupidez y la bajeza serían aún mayores si no subsistiera un poco de filosofía que, en cada época, les impide ir todo lo lejos que querrían, que respectivamente les prohibe, aunque sólo sea por el qué dirán, ser todo lo estúpida y lo baja que cada una por su cuenta desearía. No les son permitidos ciertos excesos, pero ¿quién, excepto la filosofía, se los prohibe? ¿quién les obliga a enmascararse, a adoptar aires nobles e inteligentes, aires de pensador? Ciertamente existe una mixtificación específicamente filosófica; la imagen dogmática del pensamiento y la caricatura de la crítica lo demuestran. Pero la mixtificación de la filosofía empieza a partir del momento en que ésta renuncia a su papel... desmixtificador, y tiene en cuenta los poderes establecidos: cuando renuncia a detestar la estupidez, a denunciar la bajeza. Es cierto, dice Nietzsche, que actualmente los filósofos se han convertido en *cometas* [5]. Pero desde Lucrecio hasta los filósofos del siglo XVIII debemos observar estos cometas, seguirlos todo lo posible, hallar su camino fantástico. Los filósofos-cornetas supieron hacer del pluralismo un arte de pensar, un arte crítico. Supieron decir a los hombres lo que ocultaban su mala conciencia y su resentimiento. Supieron oponer a los valores y a los poderes establecidos aunque no fuera más que la imagen de un hombre libre.

5. *NP, Co. In.,* II, «Schopenhauer educador», 7: «La naturaleza envía el filósofo a la humanidad como una flecha; sin apuntar, pero espera que la flecha se quede clavada en algún lugar».

Después de Lucrecio ¿cómo es posible preguntar aún: para qué sirve la filosofía?

Es posible preguntarlo porque la imagen del filósofo está constantemente oscurecida. Se hace de él un sabio, él que es sólo un amigo de la sabiduría, amigo en un sentido ambiguo, es decir el anti-sabio, el que debe disfrazarse de sabiduría para sobrevivir. Se hace de él un amigo de la verdad, él que somete lo verdadero a la más dura prueba, de donde la verdad sale tan descuartizada como Dionysos: la prueba del sentido y del valor. La imagen del filósofo se oscurece debido a todos sus disfraces necesarios, pero también debido a todas las traiciones que hacen de él el filósofo de la religión, el filósofo del Estado, el coleccionista de los valores en curso, el funcionario de la historia. La imagen auténtica del filósofo no sobrevive al que durante un tiempo supo encarnarlo en su época. Debe recuperarse, reanimarse, debe hallar un nuevo campo de actividad en la época siguiente. Si la labor crítica de la filosofía no se recupera activamente en cada época, la filosofía muere y con ella la imagen del filósofo, la imagen del hombre libre. La estupidez y la bajeza no cesan de formar nuevas alianzas. La estupidez y la bajeza son siempre las de nuestro tiempo, las de nuestros contemporáneos, nuestra estupidez y nuestra bajeza [6]. A diferencia del concepto intemporal de error, la bajeza no se separa del tiempo, es decir del transporte del presente, de esta actualidaden la que se encarna y se mueve. Por eso la filosofía tiene con el tiempo una relación esencial: siempre contra su tiempo, crítico del mundo actual, el filósofo forma conceptos que no son ni eternos ni históricos, sino intempestivos e inactuales. La oposición en la que se realiza la filosofía es la de lo inactual con lo actual, de lo intempestivo con nuestro tiempo [7]. Y lo intempestivo encierra verdades más duraderas que las verdades his-

6. *AC,* 38: «Como todos los clarividentes, soy de una gran tolerancia hacia el pasado, es decir que generosamente me constriño... Pero mi sentimiento se rebela, explota, desde que entro en el tiempo moderno, en nuestro tiempo».

7. *Co. In.,* I, «Sobre la utilidad y el inconveniente de los estudios históricos», Prefacio.

tóricas y eternas reunidas: las verdades del porvenir. Pensar activamente, es «actuar de una forma inactual, o sea contra el tiempo, y a partir de ahí incluso sobre el tiempo, en favor (así lo espero) de un tiempo futuro» [8]. La cadena de los filósofos no es la eterna cadena de los sabios, y menos aún el encadenamiento de la historia, sino una cadena rota, la sucesión de cometas, su discontinuidad y su repetición que no se refieren ni a la eternidad del cielo que atraviesan, ni a la historicidad de la tierra que sobrevuelan. No hay ninguna filosofía eterna, ni ninguna filosofía histórica. Tanto la eternidad como la historicidad de la filosofía se reducen a esto: la filosofía, siempre intempestiva, intempestiva en cada época.

Al colocar el pensamiento en el elemento del sentido y del valor, al hacer del pensamiento activo una crítica de la estupidez y de la bajeza, Nietzsche propone una nueva imagen del pensamiento. Y es que pensar no es nunca el ejercicio natural de una facultad. Nunca el pensamiento piensa sólo y por sí mismo; nunca tampoco viene simplemente turbado por fuerzas que serían siempre exteriores. Pensar depende de las fuerzas que se apoderan del pensamiento. Mientras nuestro pensamiento está ocupado por fuerzas reactivas, mientras halla su sentido en las fuerzas reactivas, hay que confesar que todavía no pensamos. Pensar designa la actividad del pensamiento; pero el pensamiento tiene sus propias formas de ser inactivo, y puede entregarse a ello totalmente y con todas sus fuerzas. Las ficciones por las que triunfan las fuerzas reactivas constituyen lo más *bajo* en el pensamiento, el modo en que permanece inactivo y se ocupa en no pensar. Cuando Heidegger anuncia: todavía no pensamos, un origen de este tema se halla en Nietzsche. Esperamos las fuerzas capaces de hacer del pensamiento algo activo, absolutamente activo, el poder capaz de hacer del pensamiento una afirmación. Pensar, como actividad, es siempre una segunda potencia del pensamiento, no el ejercicio natural de una facultad, sino un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento. Pensar es una nª... potencia

8. *Co. In.,* II, «Schopenhauer educador», 3-4.

del pensamiento. Y debe ser elevado a esta potencia para que se convierta en «el ligero», «el afirmativo», «el danzante». Y jamás alcanzará esta potencia si algunas fuerzas no ejercen sobre él una violencia. Debe ejercerse una violencia sobre él en tanto que pensamiento, un poder debe *obligarle a pensar,* debe lanzarle hacia un devenir-activo. Esta coacción, este adiestramiento, es lo que Nietzsche llama «Cultura». La cultura, según Nietzsche, es esencialmente adiestramiento y selección [9]. Expresa la violencia de las fuerzas que se apoderan del pensamiento para hacer de él algo activo, afirmativo. Sólo se entenderá este concepto de cultura si se captan todas las formas en que se opone al método. El método supone siempre una buena voluntad de pensador, «una decisión premeditada». La cultura, al contrario, es una violencia sufrida por el pensamiento, una formación del pensamiento bajo la acción de fuerzas selectivas, un adiestramiento que pone en juego todo el inconsciente del pensador. Los griegos no hablaban de método, sino de *paideia;* sabían que el pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensar. Incluso Platón distinguía lo que obliga a pensar y lo que deja el pensamiento inactivo; y en el mito de la caverna subordinaba la *paideia* a la violencia sufrida por un prisionero, sea para salir de la caverna, sea para volver a ella [10]. Nietzsche encuentra esta idea griega de una violencia selectiva de la cultura en los textos célebres: «Considérese nuestra antigua organización penal y se advertirán las dificultades que hay en la tierra para erigir un pueblo de pensadores..»; hasta los suplicios son necesarios. «Aprender a pensar: en nuestras escuelas se ha perdido

9. *Co. In.,* II, «Schopenhauer educador», 6; *VP,* IV.

10. Platón, *República,* VII: Cf. no sólo el mito de la caverna sino el famoso pasaje de los «dedos» (distinción entre lo que obliga a pensar y lo que no obliga a pensar). Platón desarrolla aquí una imagen muy diferente de la que aparece en otros textos. Los otros textos nos presentan una concepción ya dogmática: el pensamiento como amor y deseo de la verdad, de lo bello, del bien. ¿No se podrían oponer en Platón estas dos imágenes del pensamiento, de las que únicamente la segunda es particularmente socrática? ¿No es algo de esto lo que quiere decir Nietzsche cuando aconseja: Intentar caracterizar a Platón sin Sócrates?» (cf. *NP*).

completamente la noción...» «Por muy extraño que pueda parecer, todo lo que existe y ha existido sobre la tierra, referente a libertad, delicadeza, audacia, danza y magistral seguridad, sólo ha podido florecer bajo la tiranía de leyes arbitrarias» [11].

Sin duda estos textos están llenos de ironía: el «pueblo de pensadores» del que habla Nietzsche, no es el pueblo griego, sino que resulta ser el pueblo alemán. Sin embargo, ¿dónde está la ironía? No en la idea de que el pensamiento sólo llega a pensar bajo la acción de fuerzas que lo violentan. No en la idea de la cultura como adiestramiento violento. La ironía aparece más bien en una duda sobre el devenir de la cultura. Se comienza como los griegos, se acaba como los alemanes. En varios textos raros Nietzsche aplica la decepción de Dionysos o de Ariana: Hallarse con un alemán cuando se deseaba un griego [12]. La actividad genérica de la cultura tiene un objetivo final: formar al artista, al filósofo [13]. Toda su violencia selectiva se halla al servicio de este fin; «Actualmente me ocupo de una especie de hombre para quien la teología lleva un poco más lejos que el bien de un Estado» [14]. Las principales actividades de las Iglesias y de los Estados constituyen más bien el largo martirologio de la propia cultura. Y cuando un Estado favorece la cultura «sólo la favorece para favorecerse a sí mismo y jamás concibe que haya un fin que sea superior a su bien y a su existencia». Por otra parte, sin embargo, la confusión de la actividad cultural con el bien del Estado se basa en algo real. A cada instante la labor cultural de las fuerzas activas corre el peligro de ser desviada de su sentido: ocurre pre-

11. GM, II, 3, *Cr. Id.,* «Lo que están perdiendo los alemanes», 7, *BM,* 188.

12. Cf. a) *VP,* II, 226: «En este momento Ariana perdió la paciencia...: «Pero señor, dijo, ¡habla usted alemán como un cerdo! — Alemán, dije sin enfadarme, sólo alemán...»; b) *VO,* proyecto de prefacio, 10: «El Dios que se me apareció, el dios que conocía desde tanto tiempo, se puso a decir: ¡Pues bien, a cazar ratones! ¿qué venías a hacer aquí? Tú, que eres mitad jesuita, mitad músico y casi un alemán»; c) Recuérdese también que el admirable poema *El lamento de Ariana* viene atribuido, en Zarathustra, al *Encantador;* pero el encantador es un mistificador, un «monedero falso» de la cultura.

cisamente que pasa al provecho de las fuerzas reactivas. Ocurre que la Iglesia o el Estado teman por su cuenta esta violencia de la cultura para realizar sus propios fines. Ocurre que las fuerzas reactivas desvían esta violencia de la cultura, y la convierten en una fuerza reactiva, en un medio de entontecer todavía más, de rebajar el pensamiento. Ocurre que confunden la violencia de la cultura con su propia violencia, su propia fuerza [15]. Nietzsche llama a este proceso «degeneración de la cultura». En qué medida es inevitable, en qué medida evitable, por qué razones y por qué medios, lo sabremos más adelante. Sea lo que sea respecto a ello, Nietzsche subraya así la ambivalencia de la cultura: de griega pasa a ser alemana...

Lo que equivale a decir una vez más hasta qué punto la nueva imagen del pensamiento implica relaciones de fuerzas extremadamente complejas. La teoría del pensamiento depende de una tipología de las fuerzas. Y aquí también la tipología empieza por una topología. Pensar depende de ciertas coordenadas. Tenemos las verdades que merecemos según el lugar al que llevamos nuestra existencia, la hora en que velamos, el elemento que frecuentamos. No hay idea más falsa que la de que la verdad salga de un pozo. Sólo hallamos verdades allí donde están, a su hora y en su elemento. Cualquier verdad es verdad de un elemento, de una hora y de un lugar: el minotauro no sale del laberinto [16]. No pensaremos hasta que no se nos obligue a ir allí donde están las verdades que dan que pensar, allí donde se ejercen las fuerzas que hacen del pensamiento algo activo y afirmativo. No un método sino una *paideia,* una formación, una cultura. El método en general es un medio para evitarnos ir a tal lugar, o para conservar la posibilidad de salir de él (el hilo del laberinto). «Y nosotros, nosotros os rogamos encarecidamente, ¡agarraos a ese hilo!» Nietzsche dice: tres anécdotas bastan para definir la vida de un pensador [17]. In-

13. *Co. In.,* II, «Schopenhauer educador», 8.
14. *Co. In.,* II, «Schopenhauer educador», 4.
15. *Co. In.,* II, «Schopenhauer educador», 6.
16. *VP,* III, 408.
17. *NP.*

dudablemente una para el lugar, otra para la hora y otra para el elemento. La anécdota es en la vida lo que el aforismo en el pensamiento: algo que interpretar. Empedocles y su volcán, ésta es una anécdota de pensador. Lo alto de las cimas y las cavernas, el laberinto; mediodía-medianoche; el elemento aéreo, alcioniano y también el elemento rarificado de lo subterráneo. A nosotros nos corresponde ir a los lugares más altos, a las horas extremas, donde viven y se alzan las verdades más elevadas, las más profundas. Los lugares del pensamiento son las zonas tropicales, frecuentadas por el hombre tropical. No las zonas templadas, ni el hombre moral, metódico o moderado [18].

18. *BM,* 197.

IV

DEL RESENTIMIENTO A LA MALA CONCIENCIA

1. Reacción y resentimiento

En estado normal o sano, las fuerzas reactivas tienen siempre el papel de limitar la acción. La dividen, la atrasan o la impiden en función de otra acción de la cual padecemos el efecto. Pero, inversamente, las fuerzas activas hacen explotar la reacción: la precipitan en un instante preciso, en un momento favorable, en una dirección determinada, para una tarea de adaptación rápida y precisa. De esta manera se forma una *réplica.* Por eso Nietzsche puede decir: «La verdadera reacción es la de la acción»[1]. En este sentido, el tipo activo no es un tipo que contedría exclusivamente fuerzas activas; expresa la relación «normal» entre una reacción que retarda la acción y una acción que precipita la reacción. El señor es llamado a re-activar, precisamente porque activa sus reacciones. El tipo activo engloba pues las fuerzas reactivas, pero en tal estado que se definen por un poder de obedecer o de ser activadas. El tipo activo expresa una relación entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas, tal como estas últimas son activadas.

A partir de aquí se comprende que una reacción no basta para provocar un resentimiento. El resentimiento designa un tipo en

1. *GM,* I, 10.

el que las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas. Y sólo pueden prevalecer de una manera: dejando de ser activadas. Sobre todo no debemos definir el resentimiento por la fuerza de una reacción. Si queremos saber qué es el hombre del resentimiento no tenemos que olvidar este principio: no *reactiva.* Y la palabra resentimiento da una indicación rigurosa: *la reacción deja de ser activada para convertirse en algo sentido.* Las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas porque se escapan a su acción. Pero en este punto surgen dos interrogantes: ¿cómo prevalece, corro escapan? ¿cuál es el mecanismo de esta «enfermedad»? 2.° E inversamente, ¿cómo son activadas normalmente las fuerzas reactivas? Aquí normal no significa frecuente, sino al contrario normativo y raro. ¿Cuál es la definición de esta norma, de esta «salud»?

2. Principio del resentimiento

Freud expone a menudo un esquema de la vida que denomina «hipótesis tópica». No es un mismo sistema quien recibe una excitación y conserva una traza durable; un mismo sistema no podría a la vez conservar fielmente las transformaciones que sufre y ofrecer una receptividad siempre fresca. «Supondremos pues que un sistema externo del aparato recibe las excitaciones perceptibles pero no retiene nada, carece de memoria, y que tras este sistema se halla otro que transforma la excitación momentánea del primero en trazas durables». Estos dos sistemas o registros corresponden a la distinción de la conciencia y del inconsciente: «Nuestros recuerdos son por naturaleza inconscientes»; e inversamente «la conciencia nace allí donde muere la traza mnémica». También hay que concebir la formación del sistema consciente como el resultado de una evolución: en el límite del dentro y fuera, del mundo interior y del mundo exterior, «se habría formado una corteza tan flexible por las excitaciones que recibiría continuamente, que habría adquirido propiedades que la adecuarían únicamente para recibir nuevas excitaciones», sin conservar de los objetos más que

una imagen directa y modificable totalmente distinta de la traza durable o incluso inmutable en el sistema inconsciente [1].

Freud, lejos de identificarse con esta tópica hipótesis, no la acepta sin restricciones. El hecho es que hallamos todos los elementos de la hipótesis en Nietzsche. Nietzsche distingue dos sistemas del aparato reactivo: la conciencia *y* el inconsciente [2]. El consciente reactivo se define por las trazas mnémicas, por las huellas duraderas. Es un sistema digestivo, vegetativo y rumiante, que expresa «la imposibilidad puramente pasiva de sustraerse a la impresión una vez recibida». Y sin duda, incluso en esta eterna digestión, las fuerzas reactivas realizan una tarea reservada a ellas: fijarse a la huella indeleble, investir la traza. Pero, ¿quién no percibe la insuficiencia de esta primera especie de fuerzas reactivas? Una adaptación no sería nunca posible si el aparato reactivo no dispusiera de otro sistema de fuerzas. Se requiere otro sistema en el que la reacción deje de ser una reacción a las trazas para convertirse en una reacción a la excitación presente o a la imagen directa del objeto. Esta segunda especie de fuerzas reactivas no se separa de la conciencia; corteza siempre renovada por una receptividad siempre fresca, medio en el que «de nuevo hay sitio para cosas nuevas». Recordemos que Nietzsche quería llamar a la conciencia a la necesaria modestia: su origen, su naturaleza, su función son únicamente reactivas. Pero no deja de haber una relativa nobleza de la conciencia. La segunda especie de fuerzas reactivas nos muestra bajo qué formas y bajo qué condiciones puede ser activada la reacción: cuando las fuerzas reactivas toman por objeto la excitación en la conciencia, entonces la reacción correspondiente se convierte en algo activado.

Todavía hay que separar los dos sistemas o las dos especies de fuerzas reactivas. Todavía hay que impedir que las trazas invadan la conciencia. Una fuerza activa, distinta y delegada debe apo-

1. Freud, *Ciencia de los sueños;* artículo sobre «el inconsciente» de 1915 (cf. *Metapsycologie*); Más allá del principio del placer.

2. *GM,* II, 1 y I, 10. Obsérvese que en Nietzsche hay varias clases de inconsciente: la actividad por naturaleza es inconsciente, pero este inconsciente no debe confundirse con el de las fuerzas reactivas.

yar la conciencia y reconstituir en cada instante su frescura, su fluidez, su elemento químico móvil y ligero. Esta facultad activa supraconsciente es la facultad del olvido. El error de la filosofía consistió en tratar el olvido como una determinación negativa, sin descubrir su carácter activo y positivo. Nietzsche define la facultad del olvido: «No una *vis inertice* como creen los espíritus superficiales, sino más bien una facultad de entorpecimiento, en el verdadero sentido de la palabra», «un aparato de amortiguamiento», «una fuerza plástica regenerativa y curativa» [3]. *Así pues al mismo tiempo que la reacción se convierte en algo activado al tomar por objeto la excitación en la conciencia, la reacción a las trazas permanece en el inconsciente como algo insensible.* «Lo que absorbemos se hace tan poco patente a nuestra conciencia durante el estado de digestión, como el proceso múltiple que tiene lugar en nuestro cuerpo mientras asimilamos nuestro alimento... De lo que se puede deducir inmediatamente que ninguna felicidad, ninguna serenidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún goce del estado presente podrían existir sin la facultad del olvido». Pero obsérvese la particular situación de esta facultad: fuerza activa, es delegada por la actividad al lado de las fuerzas reactivas. Sirve de «guardián» o de «vigilante», impidiendo la confusión de los dos sistemas del aparato reactivo. Fuerza activa, no tiene más actividad que la funcional. Emana de la actividad, pero es abstraída de ella. Y para renovar la conciencia, debe tomar prestada constantemente la energía a la segunda especie de fuerzas reactivas, hacer suya esta energía para dársela a la conciencia.

Este es el motivo principal por el que está sujeta a variaciones, a turbaciones propiamente funcionales, a fracasos. «El hombre, en quien este aparato de amortiguamiento está deteriorado y ya no puede funcionar, se parece a un dispéptico (y no sólo se parece): no logra acabar nada». Supongamos un desfallecimiento de la facultad del olvido: la cera de la conciencia está como endurecida, la excitación tiende a confundirse con su traza en el in-

3. GM, II, 1 y I, 10. Tema ya presente en *Co. In.*, I, «Sobre la utilidad y el inconveniente de los estudios históricos», 1.

consciente, e inversamente, la reacción a las trazas sube por la conciencia hasta invadirla. *Así pues, al mismo tiempo que la reacción a las trazas se convierte en algo sensible, la reacción a la excitación deja de ser activada.* Esto implica enormes consecuencias: al no poder activar ya una reacción las fuerzas activas están privadas de sus condiciones materiales de ejercicio, ya no tienen ocasión de ejercer su actividad, *están separadas de lo que pueden.* Finalmente vemos de qué forma las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas: cuando la traza ocupa el lugar de la excitación en el aparato reactivo, la propia reacción ocupa el lugar de la acción, la reacción prevalece sobre la acción. Y es de admirar que en esta forma de prevalecer, todo, efectivamente, ocurre entre fuerzas reactivas; las fuerzas reactivas no triunfan formando una fuerza mayor que la de las fuerzas activas. También el desfallecimiento funcional de la facultad del olvido proviene de que ésta ya no encuentra en una especie de fuerzas reactivas la necesaria energía para rechazar a la otra especie y renovar la conciencia. *Todo sucede entre fuerzas reactivas:* unas impiden a las otras ser activadas, unas destruyen a las otras. Extraño combate subterráneo totalmente desarrollado en el interior del aparato reactivo, pero que no por eso deja de tener una consecuencia que concierne a toda la actividad. Volvemos a hallar la definición del resentimiento: el resentimiento es una reacción que simultáneamente se convierte en sensible y deja de ser activada. Fórmula que define la enfermedad en general; Nietzsche no se contenta con decir que el resentimiento es una enfermedad, la enfermdad como tal es una forma de resentimiento [4].

3. Tipología del resentimiento [1]

El primer aspecto del resentimiento es pues topológico: hay una topología de las fuerzas reactivas: es su cambio de lugar, su

4. *EH,* I, 6.

1. *Nota sobre Nietzsche y Freud:* ¿Hay que concluir, de lo que precede, que Nietzsche tuvo una influencia sobre Freud? Según Jones, Freud

desplazamiento, lo que constituye el resentimiento. Lo que caracteriza al hombre del resentimiento es la invasión de la conciencia por las trazas mnémicas, la subida de la conciencia en la propia memoria. Y sin duda con esto no se ha dicho todo sobre la memoria: habrá que preguntarse cómo la conciencia es capaz de construirse una memoria a su medida, una memoria activada y casi activa que ya no se basa en sus trazas. En Nietzsche, al igual que en Freud, la teoría de la memoria será teoría de dos memorias [2]. Pero mientras nos quedamos en la primera memoria nos quedaremos también a las puertas del principio puro del resentimiento; el hombre del resentimiento es un perro, una especie de perro que sólo reacciona frente a las huellas (sabueso). Sólo inviste huellas: al confundir localmente la exvcitación con la huella, el hombre del resentimiento ya no puede activar su reacción. Pero esta definición topológica debe introducirnos en una «tipología» del resentimiento. Porque cuando las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas por este sesgo, constituyen ellas mismas un tipo. Adivinamos cuál es el principal síntoma de ese tipo: una

lo negaba formalmente. La coincidencia entre la hipótesis tópica de Freud y el esquema nietzscheano se explica suficientemente por las preocupaciones «energéticas» comunes a ambos autores. Se advertirán más diferencias fundamentales que separan sus obras. Se puede imaginar lo que Nietzsche habría pensado de Freud: también ahí, habría denunciado una concepción demasiado «reactiva» de la vida psíquica, una ignorancia de la verdadera «actividad», una impotencia para concebir y provocar la verdadera «transmutación». Se puede imaginar con bastante verosimilitud ya que Freud tuvo entre sus discípulos a un auténtico nietzseheano. Otto Rank criticaría en Freud «la idea insulsa y sin brillo de sublimación». Reprochaba a Freud no haber sabido liberar *la voluntad* de la mala conciencia o de la culpabilidad. Quería apoyarse en fuerzas internas del inconsciente desconocidas para el freudismo, y reemplazar la sublimación por una voluntad *creadora y artista.* Lo que le hacía decir: Soy a Freud lo que Nietzsche a Schopenhauer. Cf. Rank, *La voluntad de felicidad.*

2. Esta segunda memoria de la conciencia se funda en la *palabra* y se manifiesta como *¡acuitad de prometer.* Cf. *GM,* II, 1. También en Freud hay una memoria consciente que depende de las «huellas verbales», las cuales se distinguen de las huellas mnémicas y «probablemente corresponden a un registro particular». (Cf. *El inconsciente* y *El yo y el ello).*

prodigiosa memoria. Nietzsche insiste sobre esta incapacidad de olvidar algo, sobre esta facultad de no olvidar nada, sobre la naturaleza profundamente reactiva de esta facultad que hay que considerar bajo todos los puntos de vista [3]. Un tipo, en efecto, es una realidad a la vez biológica, física, histórica, social y política.

¿Por qué el resentimiento es *espíritu de venganza?* Podría creerse que el hombre del resentimiento se explica accidentalmente: habiendo experimentado una excitación demasiado fuerte (un dolor) habría tenido que renunciar a reaccionar, al no ser lo bastante fuerte como para formar una respuesta. Entonces experimentaría un deseo de venganza y, por vía de generalización, querría ejercer esta venganza sobre el mundo entero. Semejante interpretación es errónea; sólo tiene en cuenta cantidades, cantidad de excitación recibida comparada «objetivamente» a la cantidad de fuerza de un sujeto receptivo. Y para Nietzsche lo que cuenta no es la cantidad de fuerza considerada en abstracto, sino una determinada relación en el propio sujeto entre las fuerzas de diferente naturaleza que lo componen: lo que se llama un tipo. Sea cual sea la fuerza de la excitación recibida, sea cual sea la fuerza total del propio sujeto, el hombre del resentimiento sólo utiliza la segunda para investir la huella de la primera, de manera que es incapaz de actuar e incluso de reaccionar frente a la excitación. Por lo mismo no hace falta que haya experimentado una excitación excesiva. Puede ocurrir, pero no es necesario. Ya no hace falta generalizar para concebir el mundo entero como objeto de su resentimiento. En virtud de su tipo, el hombre del resentimiento no «reacciona»: su reacción no termina nunca, es sentida en lugar de ser activada. Así, le echa la culpa a su objeto sea cual sea, como a un objeto del que hay que vengarse, al que hay que hacer pagar precisamente este infinito atraso. *La excitación puede ser bella y buena, y el hombre del resentimiento experimentarla como tal:* puede muy bien no exceder la fuerza del hombre del resentiminto y éste puede perfectamente tener una cantidad de fuerza abstracta tan grande como cualquier otro. Por eso no dejará de sen-

3. *GM,* I, 10 y 11, 1.

tir el objeto correspondiente como una ofensa personal y una afrenta, porque hace al objeto responsable de su propia impotencia para investir algo que no sean las huellas, impotencia cualitativa o típica. El hombre del resentimiento experimenta cualquier ser y cualquier objeto como una ofensa en medida exactamente proporcional al efecto que padece. La belleza, la bondad son para él necesariamente ultrajes tan considerables como un dolor o una desgracia experimentados. «No se consigue desembarazarse de nada, no se llega a rechazar nada. Todo hiere. Los hombres y las cosas se aproximan indiscretamente más de lo necesario; cualquier acontecimiento deja huellas; el recuerdo es una llaga purulenta» [4]. El hombre del resentimiento es en sí mismo un ser doloroso: la esclerosis o el endurecimiento de su conciencia, la rapidez con la que cualquier excitación se fija y se congela en él, el peso de las huellas que le invaden son otros tantos crueles sufrimientos. Y más profundamente *la memoria de las huellas es odiosa en sí misma por ella misma.* Es venenosa y despreciativa, porque echa la culpa al objeto para compensar su propia impotencia en sustraerse a las huellas de la correspondiente excitación. Por eso la venganza del resentimiento, incluso cuando se lleva a cabo, no deja de ser menos «espiritual», imaginaria y simbólica en su principio. Esta relación esencial entre la venganza y la memoria de las huellas no deja de parecerse al complejo freudiano sádico-anal. El propio Nietzsche presenta la memoria como una digestión que nunca termina, y el tipo del resentimiento como un tipo anal [5]. Esta memoria intestinal y venenosa, es la que Nietzsche llama la araña, la tarántula, el espíritu de venganza... Adivinamos a donde quiere ir a parar Nietzsche: hacer una psicología que sea verdaderamente una tipología, fundar la psicología «en el plano del sujeto» [6]. Incluso las posibilidades de una curación

4. *EH,* I, 6.

5. *EH,* II, 1: «El espíritu alemán es una indigestión, no llega a acabar con nada... Todos los prejuicios provienen de los intestinos... El culo de plomo, lo repito, es el verdadero pecado contra el espíritu santo». *GM,* I, 6: sobre «la debilidad intestinal» del hombre del resentimiento.

6. Expresión familiar a Jung, cuando denuncia el carácter «objetivista» de la psicología freudiana. Pero precisamente Jung admira a Nietzsche por

estarán subordinadas a la transformación de los tipos (inversión y transmutación).

4. Caracteres del resentimiento

No debemos llevarnos a engaño por la expresión «espíritu de venganza». *Espíritu no* hace de la venganza una intención, un fin no realizado, sino al contrario, proporciona un medio a la venganza. No entenderemos el resentimiento mientras no veamos en él más que un *deseo* de venganza, un deseo de sublevarse y de triunfar. En su principio topológico el resentimiento arrastra un estado de fuerza real: el estado de las fuerzas reactivas que ya no se dejan activar, que escapan a la acción de las fuerzas activas. Proporciona a la venganza un medio: medio de invertir la relación normal de las fuerzas activas y reactivas. Por eso, en sí el resentimiento es ya una sublevación, es ya el triunfo de esta sublevación. El resentimiento es el triunfo del débil como tal, la sublevación de los esclavos y su victoria en tanto que esclavos. Y es en su victoria donde los esclavos forman un tipo. El tipo del señor (tipo activo) vendrá definido por la facultad de olvidar, así como por el poder de activar las reacciones. El tipo del esclavo (tipo reactivo) vendrá definido por la prodigiosa memoria, por el poder del resentimiento; varios caracteres se desprenden de esto y determinan igualmente este segundo tipo.

La impotencia para admirar, respetar, amar[1]. La memoria de las huellas es en sí misma odiosa. Hasta en sus más tiernos y amorosos deseos se ocultan el odio o la venganza. Los rumiantes de la memoria suelen disfrazar este odio con una sutil operación, que consiste en reprocharse a sí mismos todo lo que de hecho reprochan al ser del que fingen apreciar el recuerdo. Por la misma razón, debemos desconfiar de los que se acusan ante lo que es

haber sido el primero en instalar una psicología sobre el plano del sujeto, es decir, por haberla concebido como una verdadera *tipología.*

1. *BM,* 260, y *GM, I,* 10.

bueno o hermoso, pretendiendo no comprender, no ser dignos: su modestia aterroriza. Cuánto odio por lo bello se oculta en sus declaraciones de inferioridad. Odiar todo lo que se siente amable o admirable, disminuir cualquier cosa a fuerza de bufonerías o bajas interpretaciones, ver en cualquier cosa una trampa en la que no hay que caer: no os las deis de listos conmigo. Lo más sorprendente en el hombre del resentimiento no es su maldad, sino su despreciable mala voluntad, su capacidad depreciativa. Nada se le resiste. No respeta ni a sus amigos ni a sus enemigos. Como tampoco la desgracia o la causa de la desgracia [2]. Pensamos en los troyanos que en Helena admiraban y respetaban la causa de su propio dolor. Pero el hombre del resentimiento tiene que hacer del dolor una cosa mediocre, tiene que recriminar y distribuir los errores: su tendencia a depreciar las causas, a hacer de la desgracia «la culpa de alguien». Contrariamente, el respeto aristocrático por las causas de la desgracia y la imposibilidad de tomarse en serio las propias desgracias es una misma cosa. La seriedad con la que el esclavo se toma *sus desgracias* testimonia una digestión pesada, un pensamiento bajo, incapaz de un sentimiento de respeto.

La «pasividad». En el resentimiento «la felicidad aparece primordialmente bajo forma de estupefaciente, de entorpecimiento, de reposo, de paz, de aquelarre, de relajación para el espíritu y el cuerpo, en resumen, bajo forma pasiva» [3]. Pasivo, para Nietzsche, no quiere decir no-activo; no-activo es reactivo; pero pasivo quiere decir no activado. Pasivo es únicamente la reacción en tanto que no es activada. Pasivo designa el triunfo de la reacción, el momento en que, dejando de ser activada, se convierte precisamente en un resentimiento. El hombre del resentimiento no sabe y no quiere amar, pero quiere ser amado. Quiere: ser amado, alimentado, abrevado, acariciado, adormecido. Él, el impotente, el dispéptico, el frígido, el insomne, el esclavo. El hombre del resentimiento también da muestras de una gran susceptibilidad: frente a todos los ejercicios que es incapaz de realizar, considera que la

2. Julles Vallès, revolucionario «activo» sobre esta necesidad de respetar las causas de la desgracia (*Tableau de Paris*).
3. *GM*, I, 10.

menor compensación que se le debe es precisamente el obtener un beneficio. Así, considera una prueba de notoria maldad que no se le ame, que no se le alimente. El hombre del resentimiento es el hombre del beneficio y del provecho. Más aún, si el resentimiento ha podido imponerse en el mundo ha sido haciendo triunfar el beneficio, haciendo del provecho no sólo un deseo y un pensamiento, sino también un sistema económico, social, teológico, un sistema completo, un mecanismo divino. El crimen teológico, el único crimen contra el espíritu, ha sido no reconocer el provecho. Es en este sentido que los esclavos tienen una *moral,* y que esta moral es la de la *utilidad*[4]. Preguntamos: ¿quién considera la acción desde el punto de vista de su utilidad o de su nocividad? Y también, ¿quién considera la acción desde el punto de vista del bien y del mal, de lo loable y de lo censurable? Que se pase revista a todas las cualidades que la moral llama «loables» en sí, «buenas» en sí, por ejemplo la increíble noción del desinterés. Nos daremos cuenta de que ocultan las exigencias y las recriminaciones de un tercero pasivo: él es quien reclama un interés de las acciones que no lleva a cabo, él es quien pondera precisamente el carácter desinteresado de las acciones de las que obtiene un beneficio[5]. La moral en sí oculta el punto de vista utilitario; pero el utilitarismo oculta el punto de vista del tercero pasivo, el punto de vista triunfante de un esclavo que se interpone entre los señores.

La imputación de los errores, la distribución de las responsabilidades, la eterna acusación. Todo esto ocupa el lugar de la agresividad: «La inclinación a ser agresiva forma parte de la fuerza con la misma rigurosidad con la que el sentimiento de venganza

4. *BM,* 260.

5. *GS,* 21: «El prójimo alaba el desinterés porque saca su provecho. Si el propio prójimo razonara desinteresadamente, no desearía este sacrificio de fuerza, esta calamidad de la que se aprovecha, se opondría al nacimiento de estas inclinaciones, sobre todo manifestaría su propio desinterés diciendo que no son buenas. He aquí lo que indica la contradicción fundamental que se predica hoy día: sus motivos están en oposición con su principio».

y de rencor pertenecen a la debilidad»[6]. Considerando el beneficio como un derecho, considerando como un derecho aprovecharse de las acciones que no hace, el hombre del resentimiento explota en agrios reproches en cuanto su espera es defraudada. ¿Y cómo no iba a ser defraudada si la frustración y la venganza son los *a priori* del resentimiento? Si nadie me ama es por tu culpa, si soy un fracasado es por tu culpa, si el fracasado eres tú es también por tu culpa; tienes la culpa de tus desgracias y de las mías. Tenemos ante nosotros el temible poder femenino del resentimiento: sin contentarse con denunciar crímenes y criminales, desea culpables, responsables. Adivinamos lo que quiere esta criatura del resentimiento: quiere que los otros sean malos, necesita que los demás sean malos para poder sentirse buena. *Tú eres malo, luego yo soy bueno:* ésta es la fórmula fundamental del esclavo, traduce lo esencial del resentimiento desde el punto de vista tipológico, resume y reúne todos los caracteres precedentes. Basta comparar esta fórmula con la del señor: *yo soy bueno, luego tú eres malo.* Su diferencia mide la sublevación del esclavo y su triunfo: «Esta inversión de la mirada apreciativa pertenece propiamente al resentimiento; la moral de los esclavos siempre y ante todo requiere para nacer un mundo opuesto y exterior»[7]. El esclavo tiene necesidad *antes que nada* de afirmar que el otro es malo.

5. ¿Es bueno? ¿es malo?

Las dos fórmulas son éstas: yo soy bueno luego tú eres malo. Tú eres malo luego yo soy bueno. Disponemos del método de dramatización. ¿Quién pronuncia una de las fórmulas, quién la otra? Y, ¿qué es lo que quiere cada uno? No puede ser el mismo el que pronuncia las dos, *ya que el bueno de una es precisamente el malo de la otra.* «El concepto de bueno no es único»[1]; las palabras *bueno, malo,* e incluso *luego* tienen varios sentidos. Una

6. *EH,* I, 7.
7. *GM,* I, 10.
1. *GM,* I, 11.

vez más, vamos a verificar que el método de dramatización, esencialmente pluralista e inmanente, proporciona su regla para la búsqueda. Ésta no halla en ninguna otra parte la regla científica que la constituye como una semiología y una axiología, permitiéndole determinar el sentido y el valor de una palabra. Preguntamos: ¿quién es aquél que *empieza* diciendo: «Soy bueno»? Ciertamente no es el que se compara a los demás, ni el que compara sus acciones y sus obras con valores superiores o trascendentes: no empezaría... El que dice: «Soy bueno» no espera ser llamado bueno. Se llama así, se nombra y se denomina así, en la misma medida en que actúa, afirma y goza. Bueno cualifica la actividad, la afirmación, el goce que se experimentan en su ejercicio: una cierta cualidad de alma, «una cierta certeza fundamental de que un alma posee en su propio sujeto algo que es imposible buscar, hallar y quizá incluso perder» [2]. Lo que Nietzsche llama frecuentemente la *distinción* es el carácter interno de lo que se afirma (no tiene que buscarse), de lo que se pone en acción (no se halla), de lo que provoca placer (no puede perderse). El que actúa y afirma es al mismo tiempo el que es: «La palabra *esthlos* significa por su raíz alguien que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero» [3]. «Aquél tiene conciencia de conferir honor a las cosas, de crear valores. Todo lo que halla en sí lo honra; semejante moral consiste en la glorificación de sí mismo. Sitúa en primer plano el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordar, el bienestar de una alta tensión interna, la conciencia de una riqueza deseosa de ofrecerse y prodigarse» [4]. «Son los buenos, es decir los hombres de distinción, los poderosos, los que son superiores por su situación y por su elevación de alma, los que se han considerado a sí mismos como buenos, los que han juzgado buenas sus acciones, es decir de primer orden, estableciendo esta tasación por oposición a todo lo que era bajo, mezquino, vulgar» [5]. Sin embargo en el principio no interviene ninguna comparación. Que otros

2. *BM, 287.*
3. *GM,* I, *5.*
4. *BM,* 260 (cf. la voluntad de poder como «virtud que da»).
5. *GM, í, 2.*

sean malos en la medida en que no afirmen, no actúen, no gocen, es sólo una consecuencia secundaria, una conclusión negativa. Bueno designa en primer lugar al señor. Malo significa la consecuencia y designa al esclavo. Malo es negativo, pasivo, infeliz. Nietzsche resume el comentario del admirable poema de Theognis, totalmente construido sobre la afirmación lírica fundamental: nosotros los buenos, ellos los malos. En vano buscaríamos el menor matiz moral en esta apreciación aristocrática; se trata de una ética y de una tipología, tipología de las fuerzas, ética de las maneras de ser correspondientes.

«Yo soy bueno, luego tú eres malo»: en la boca de los señores, la palabra *luego* introduce sólo una conclusión negativa. Lo que es negativo es la conclusión. Y ésta se presenta únicamente como consecuencia de una plena afirmación: «Nosotros los aristócratas, los bellos, los felices» [6]. En el señor todo lo positivo está en las premisas. Las premisas de la acción y de la afirmación, y el goce de estas premisas, le hacen falta para llegar a la conclusión de algo negativo que no es lo esencial y que apenas tiene importancia. No es más que un «accesorio, un matiz complementario» [7]. Es importante únicamente porque aumenta el contenido de la acción y de la afirmación, suelda la alianza y duplica el goce que les corresponde: el bueno «sólo busca su antípoda para afirmarse a sí mismo con más alegría» [8]. Este es el estatuto de *la agresividad:* es lo negativo, pero lo negativo como conclusión de premisas positivas, lo negativo como producto de la actividad, lo negativo como consecuencia de un poder de afirmar. El señor se reconoce por un silogismo, en el que hacen falta dos premisas positivas para llegar a una negación, siendo la negación final únicamente un medio de reforzar las premisas. «Tú eres malo, luego yo soy bueno». Todo ha cambiado: lo negativo pasa a las premisas, lo positivo es concebido como una conclusión, conclusión de premisas negativas. Lo negativo es lo que contiene lo esencial, y lo positivo sólo existe mediante la negación. Lo negativo se ha convertido en «la

6. *M,* I, 10.
7. *GM,* I, 11.
8. *GM,* I, 10.

idea original, el principio, el acto por excelencia» [9]. Para obtener una conclusión aparentemente positiva, el esclavo necesita las premisas de la reacción y de la negación, del resentimiento y del nihilismo. Y aún así es sólo aparentemente positiva. Por eso Nietzsche insiste tanto en distinguir el resentimiento de la agresividad: son diferentes por naturaleza. El hombre del resentimiento tiene necesidad de concebir un no-yo, después de oponerse a este no-yo, para afirmarse finalmente como él. Extraño silogismo el del esclavo: necesita dos negaciones para conseguir una apariencia de afirmación. Presagiamos ya bajo qué forma el silogismo del esclavo ha tenido tanto éxito en filosofía: la *dialéctica.* La dialéctcia como ideología del resentimiento.

«Tú eres malo, luego yo soy bueno». En esta fórmula quien habla es el esclavo. No vamos a decir que esta vez no se han creado valores. Pero, ¡qué valores tan extraños! Se empieza por afirmar al otro como malo. El que se llamaba bueno, hélo aquí convertido en malo. Este malo es el que actúa, el que no contiene su actuación, o sea, el que no considera la acción desde el punto de vista de las consecuencias que tendrá sobre terceros. Y el bueno, ahora, es el que contiene su actuación: y es bueno precisamente por esto, porque remite cualquier acción al punto de vista del que no actúa, al punto de vista del que experimenta sus *consecuencias,* o mejor dicho, al punto de vista más sutil de un tercero divino que escruta sus *intenciones.* «Bueno es aquél que no hace daño a nadie, aquél que no ofende ni ataca a nadie, no lleva a cabo represalias y deja para Dios el preocuparse de la venganza, aquél que se mantiene oculto como nosotros, evita tropezar con el mal y, por lo demás, espera pocas cosas de la vida, como nosotros los pacientes, los humildes y los justos» [10]. Así nacen el bien y el mal: la determinación ética, la de lo bueno y lo malo, es desplazada por el juicio moral. El bueno de la ética se ha convertido en el malo de la moral, el malo de la ética se ha convertido en el bueno de la moral. El bien y el mal no son lo bueno y lo malo, sino al

9. *GM,* I, 11.
10. *GM,* I, 13.

contrario, el cambio, la alteración, la *inversión* de su determinación. Nietzsche insistirá sobre el punto siguiente: «Más allá del bien y del mal» no quiere decir: «Más allá de lo bueno y lo malo». Al contrario...[11] El bien y el mal son valores nuevos, pero, ¡qué forma más extraña de crear valores se crean al invertir lo bueno y lo malo! Se crean no al actuar, sino al contenerse de actuar. No al afirmar, sino al empezar negando. Por eso se les llama no creados, divinos, trascendentes, superiores a la vida. Pero pensemos en lo que ocultan estos valores, en su modo de creación. Ocultan un odio extraordinario, odio contra la vida, odio contra todo lo que es activo y afirmativo en la vida. Ningún valor moral sobreviviría un solo instante si fuese separado de estas premisas de las que es la conclusión. Y profundizando más, ningún valor religioso es separable de este odio y de esta venganza de las que extraen su consecuencia. La positividad de la religión es una positividad aparente: se concluye que los miserables, los pobres, los débiles, los esclavos, son los buenos, ya que los fuertes son «malos» y «condenados». Se ha inventado el bueno desgraciado, el débil bueno: no hay mejor venganza contra los fuertes y los felices. ¿Qué sería del amor cristiano sin el poder del resentimiento judaico que lo anima y lo dirige? El amor cristiano no es lo contrario del resentimiento judaico, sino su consecuencia, su conclusión, su coronamiento[12]. La religión oculta más o menos (y a menudo, en los períodos de crisis, no oculta en absoluto) los principios de los que proviene directamente: el peso de las premisas negativas, el espíritu de venganza, el poder del resentimiento.

6. El paralogismo

Tú eres malo; yo soy lo contrario de lo que eres tú; luego yo soy bueno. ¿En qué consiste el paralogismo? Supongamos un cordero lógico. El silogismo del cordero balante se formula así: las

11. GM, I, 17.
12. *GM*, I, 8.

aves de presa son malas (es decir las aves de presa son todos los malos, los malos son aves de presa); y yo soy lo contrario de un ave de presa; luego, yo soy bueno[1]. Ciertamente, en la menor, el ave de presa es tomada por lo que es: una fuerza que no se separa de sus efectos o de sus manifestaciones. Pero en la mayor, se supone que el ave de presa podría no manifestar su fuerza, podría reprimir sus efectos y separarse de lo que puede: ya que no *se* reprime, es mala. Se supone pues, que la fuerza que efectivamente se reprime en el cordero virtuoso y la que se da libre curso en el ave de presa mala, es una única e idéntica fuerza. Ya que el fuerte podría impedirse actuar, el débil es alguien que podría actuar si no se lo impidiese.

El paralogismo del resentimiento se basa en esto: *La ficción de una fuerza separada de lo que puede.* El triunfo de las fuerzas reactivas se debe a esta ficción; en efecto, no basta que se sustraigan a la actividad; deben además invertir la relación de las fuerzas, oponerse a las fuerzas activas y representarse como superiores. El proceso de la acusación en el resentimiento cumple esta función: las fuerzas reactivas «proyectan» una imagen abstracta y neutralizada de la fuerza; una fuerza similar separada de sus efectos será *culpable* de actuar, *meritoria,* al contrario, si no actúa; más aún, se creerá que hace falta más fuerza (abstracta) para reprimirse que para actuar. Es de suma importancia analizar esta ficción en detalle, ya que gracias a ella, como veremos más adelante, las fuerzas reactivas adquieren un poder contagioso, las fuerzas activas se convierten realmente en reactivas: 1.° Momento de la causalidad: la fuerza se desdobla. Mientras la fuerza no se separa de su manifestación, se hace de la manifestación un efecto que se relaciona con la fuerza como con una causa distinta y separada: «El mismo fenómeno es considerado primero como una causa y después como el efecto de dicha causa»[2]. Se toma por una causa «un simple signo mnemotécnico, una fórmula abreviada»: cuando, por ejemplo

1. *GM, I,* 13: «Las aves de presa son malas; y el que es un ave de presa lo menos posible, incluso todo lo contrario, un cordero, éste, ¿no será bueno?»
2. *GM,* I, 13.

se dice que el relámpago brilla [3]. Se sustituye la relación real de significación por una relación imaginaria de causalidad *. Se empieza por rechazar la fuerza en sí misma, a continuación se hace de su manifestación algo distinto que halla en la fuerza una causa eficiente distinta; 2.° Momento de la sustancia: se proyecta la fuerza así desdoblada en un sustrato, en un sujeto que sería libre de manifestarla o no. Se neutraliza la fuerza, se la convierte en el acto de un sujeto que podría igualmente no actuar. Nietzsche no cesa de denunciar en el «sujeto» una ficción o una función gramaticales. Sea el átomo de los epicúreos, la sustancia de Descartes, la cosa en sí de Kant, todos estos sujetos son la proyección de «pequeños íncubos imaginarios» [5]; 3.° Momento de la determinación recíproca: se moraliza la fuerza así neutralizada. Ya que, si se supone que una fuerza puede fácilmente no manifestar la fuerza que «tiene», no es absurdo, inversamente, suponer que una fuerza podría manifestar la fuerza que «no tiene». Desde el momento en que las fuerzas son proyectadas en un sujeto ficticio, este sujeto se revela culpable o meritorio, culpable de que la fuerza activa ejerza la actividad que tiene, meritorio si la fuerza reactiva no ejerce la que... no tiene: «Como si la propia debilidad del débil, es decir su esencia, toda su única realidad, inevitable e indeleble, fuera una realización libre, algo elegido voluntariamente, un acto meritorio» [6]. La distinción concreta entre las fuerzas, la diferencia original entre fuerzas cualificadas (lo bueno y lo malo), viene sustituida por la oposición moral entre fuerzas sustancializadas (el bien y el mal).

3. VP, I, 100.
4. Cf. *Cr. Id.,* «Los cuatro grandes errores»: detallada crítica de la causalidad.
5. *GM,* I, 13; sobre la crítica del *cogito* cartesiano, cf. *VP,* I, 98.
6. *GM,* I, 13.

7. Desarrollo del resentimiento: el sacerdote judío

El análisis nos ha hecho pasar de un primer a un segundo aspecto del resentimiento. Cuando Nietzsche hable de la mala conciencia distinguirá explícitamente dos aspectos: un primer aspecto en el que la mala conciencia está «en estado bruto», es pura materia o «no mucho más que una cuestión de psicología animal»; un segundo aspecto sin el que la mala conciencia no sería lo que es, momento que saca partido de esta materia previa y la conduce a tomar forma [1]. Esta distinción corresponde a la topología *y a la* tipología. Y todo indica que vale también para el resentimiento. También el resentimiento tiene dos aspectos o dos momentos. Uno, topológico, cuestión de psicología animal, constituye el resentimiento como materia bruta: expresa la forma en que las fuerzas reactivas se sustraen a la acción de las fuerzas activas (*desplazamiento* de las fuerzas reactivas, invasión de la conciencia por la memoria de las huellas). El segundo, tipológico, expresa la manera en que toma forma el resentimiento: la memoria de las huellas se convierte en un carácter típico, porque encarna el espíritu de venganza y conduce una empresa de perpetua acusación; entonces las fuerzas reactivas se oponen a las fuerzas activas y las separan de lo que pueden *(inversión* de la relación de fuerzas, *proyección* de una imagen reactiva). Obsérvese que la sublevación de las fuerzas reactivas no sería todavía un triunfo, o que este triunfo local no sería todavía un triunfo completo, sin este segundo aspecto del resentimiento. Obsérvese también que en ninguno de los dos casos las fuerzas reactivas triunfan formando una fuerza mayor que la de las fuerzas activas: en el primer caso todo sucede entre fuerzas reactivas *(desplazamiento);* en el segundo, las fuerzas reactivas separan a las fuerzas activas de lo que pueden, pero por una ficción, por una mixtificación *(inversión por proyección).* A partir de aquí, quedan por resolver dos problemas para comprender el conjunto del resentimiento: 1.° ¿Cómo producen esta ficción las fuerzas reactivas? 2° ¿Bajo qué influen-

1. *GM,* III, 20.

cia la producen? Es decir: ¿quién hace pasar las fuerzas reactivas de la primera a la segunta etapa? ¿quién elabora la materia del resentimiento? ¿quién adiestra al resentimiento, quién es el «artista» del resentimiento?

Las fuerzas no son separables del elemento diferencial del que deriva su cualidad. Pero las fuerzas reactivas ofrecen una imagen invertida de este elemento: la diferencia de las fuerzas, vista desde el lado de la reacción, se convierte en oposición de las fuerzas reactivas y las fuerzas activas. Bastaría entonces que las fuerzas reactivas tuvieran ocasión de desarrollar o de proyectar esta imagen para que la relación de las fuerzas y de los valores que corresponden a esta relación, fueran, a su vez, invertidas. Y esta ocasión se les presenta al mismo tiempo que hallan la manera de sustraerse a la actividad. Al dejar de ser activadas, las fuerzas reactivas *proyectan* la imagen invertida. Y esta proyección reactiva es lo que Nietzsche llama una ficción: ficción de un mundo supra-sensible en oposición a este mundo, ficción de un Dios en contradicción con la vida. Nietzsche distingue esta ficción del poder activo del sueño, e incluso de la imagen positiva de dioses que afirman y glorifican la vida: «Mientras el mundo de los sueños refleja la realidad, el mundo de las ficciones no hace más que falsearla, depreciarla y negarla» [2]. La ficción es quien preside toda la evolución del resentimiento, es decir, las operaciones por las que, simultáneamente, la fuerza activa se separa de lo que puede (falsificación), acusada y tratada como culpable (depreciación), invertidos los valores correspondientes (negación). Es por esta ficción, en esta ficción, donde las fuerzas reactivas *se representan como superiores.* «Para poder decir no en respuesta a todo lo que representa el movimiento ascendente de la vida, a todo lo bien nacido, poder, belleza, afirmación de uno mismo sobre la tierra, ha sido necesario que el instinto del resentimiento, convertido en genio, se inventara otro mundo, desde el que esta afirmación de la vida se nos ha aparecido como el mal, la cosa repromable en sí» [3].

Fue necesario que el resentimiento se convirtiese en «genio».

2. *AC,* 15, y también 16 y 18.
3. *AC, 24.*

Fue necesario un artista de ficción, capaz de aprovecharse de la ocasión, y de dirigir la proyección, de conducir la acusación, de operar la inversión. No creemos que el paso del resentimiento de un momento al otro, por muy rápido y preciso que sea, se reduzca a un simple encadenamiento mecánico. Se requiere la intervención de un artista genial. La pregunta nietzscheana: «¿Quién?» resuena más presente que nunca. *«La Genealogía de la moral contiene la primera psicología del sacerdote»* [4]. El que adiestra al resentimiento, el que lleva la acusación y conduce cada vez más lejos la empresa de venganza, el que se atreve a invertir los valores, es el sacerdote. Y particularmente el sacerdote judío, el sacerdote bajo su forma judaica [5]. Él, maestro en dialéctica, es quien da al esclavo la idea del silogismo reactivo. Él es quien forja las premisas negativas. Él es quien concibe el amor, un nuevo amor que los cristianos se toman por su cuenta, como la conclusión, la coronación, la flor venenosa de un increíble odio. Él es quien empieza diciendo: «Sólo los miserables son los buenos; los que sufren, los necesitados, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos bendecidos por Dios; sólo a ellos pertenecerá la beatitud. Y al contrario, vosotros, los que sois nobles y poderosos, sois desde la eternidad los malos, los crueles, los ávidos, los insaciables, los impíos y, eternamente, seguiréis siendo también los reprobados, los malditos y los condenados» [6]. Sin él, el esclavo jamás habría sabido elevarse por encima del estado bruto del resentimiento. A partir de aquí, para apreciar correctamente la intervención del sacerdote, hay que ver de qué forma se ha hecho cómplice de las fuerzas reactivas, pero únicamente cómplice, sin confundirse con ellas. Asegura el triunfo de las fuerzas reactivas, necesita este triunfo, pero sigue un fin que no se confunde con el suyo, Su voluntad es voluntad de poder, su voluntad de poder es el nihilismo [7]. Que el nihilismo, el poder de negar,

4. *EH,* III, «Genealogía de la moral».

5. Nietzsche resume su interpretación de la historia del pueblo judío en *AC,* 24, 25 y 26: el sacerdote judío es ya quien deforma la tradición de los reyes de Israel y del Antiguo Testamento.

6. *GM,* III. 7.

renga necesidad de las fuerzas reactivas, es una premisa fundamental pero que tiene también su recíproca: el nihilismo, el poder de negar, es quien conduce al triunfo a las fuerzas reactivas. Este doble juego da al sacerdote judío una profundidad y una ambivalencia inigualables: «Toma libremente partido por una profundainteligenciade conservación, por todos los instintos de decadencia, *sin estar dominado por ellos,* pero ha adivinado en ellos un poder que podría conducirle contra el *mundo*» [8].

Más adelante volveremos sobre aquellas célebres páginas en las que Nietzsche trata del judaismo y del sacerdote judío. Estas páginas han suscitado a menudo las más dudosas interpretaciones. Se sabe que los nazis tuvieron relaciones ambiguas con la obra de Nietzsche: ambiguas, porque les gustaba utilizarla, pero no podían hacerlo sin despedazar citas, falsificar ediciones, prohibir textos principales. Como revancha, el propio Nietzsche no tenía relaciones ambiguas con el régimen bismarckiano. Y menos aún con el pangermanismo y el antisemitismo. Los despreciaba, los odiaba. «No frecuentar a nadie que esté implicado en esta fumistería desvergonzada de las razas» [9]. Y el grito del corazón: «Pero en fin, ¡qué creéis que siento cuando el nombre de Zarathustra sale de la boca de los antisemitas!» [10]. Para comprender el sentido de las

7. *AC,* 18: «Declarar la guerra, en el nombre de Dios, de la vida, de la naturaleza, de la voluntad de vivir. ¿Dios, la fórmula para todas las calumnias del en-aquí, para todas las mentiras del más allá? La nada divinizada en Dios, la voluntad de ¡a nada santificada...». *AC,* 26: «El sacerdote abusa del nombre de Dios: llama reino de Dios a un estado de cosas en el que es el sacerdote quien fija los valores, llama la voluntad de Dios a los medios que emplea para alcanzar o mantener semejante estado de cosas...».

8. *AC,* 24; CAÍ, I, 6, 7, 8: este sacerdote no se confunde con el esclavo, sino que forma una casta particular.

9. *Obras postumas.*

10. Cartas a Fritsch, 23 y 29 de marzo de 1887. Sobre todos estos puntos, sobre las falsificaciones de Nietzsche por los nazis, cf. el libro de P. Nicolás, *De Nietzsche a Hitler* (Fasquelle, 1936), donde están reproducidas las dos cartas a Fritsch. Un bonito caso de texto de Nietzsche utilizado por los antisemitas, cuando su sentido es exactamente el contrario, se halla en *BM,* 251.

reflexiones nietzscheanas sobre el judaismo, hay que recordar que «la cuestión judía» se había convertido, en la escuela hegeliana, en un tema dialéctico por excelencia. También aquí, Nietzsche vuelve a tratar el problema, pero conforme a su propio método. Pregunta: ¿cómo se ha constituido el sacerdote en la historia del pueblo judío? ¿en qué condiciones se ha constituido, condiciones a que se revelarán *decisivas para el conjunto de la historia europea?* Nada es más sorprendente que la admiración de Nietzsche por los reyes de Israel y del Antiguo Testamento [11]. El problema judío y el problema de la constitución del sacerdote en este mundo de Israel es una misma cosa: éste es el verdadero problema de naturaleza tipológica. Por eso Nietzsche insiste tanto en el punto siguiente: soy el inventor de la psicología del sacerdote [12]. Es cierto que en Nietzsche no faltan consideraciones raciales. Pero la raza no interviene más que como elemento en un *cruzamiento,* como factor en un *complejo* fisiológico, a la vez que psicológico, político, histórico y social. Semejante complejo es precisamente lo que Nietzsche llama un tipo. El tipo del sacerdote, éste es el único problema para Nietzsche. Y este mismo pueblo judío que, en un momento determinado de su historia, supo hallar sus condiciones de existencia en el sacerdote, es hoy el pueblo más apto para salvar a Europa, para protegerla contra sí misma, inventando nuevas condiciones [13]. No pueden leerse las páginas de Nietzsche sobre el judaismo sin evocar lo que escribía a Fritsch, autor antisemita y racista: «Le ruego que tenga a bien no enviarme más sus publicaciones: temo por mi paciencia».

11. *BM, 52:* «El gusto por el Antiguo Testamento es una piedra clave de la grandeza o de la mediocridad de las almas... Haber encuadernado juntos, bajo una misma cubierta, el Antiguo Testamento y el Nuevo, que es bajo cualquier aspecto el triunfo del gusto rococó, para no hacer más que un único y mismo libro, la Biblia, el Libro por excelencia, es quizás la mayor impudicia y el peor pecado contra el espíritu del que la Europa literaria se haya hecho culpable».

12. *EH,* III, «Genealogía de la moral».

13. Cf. *BM,* 251 (texto célebre sobre los judíos, los rusos y los alemanes).

8. Mala conciencia e interioridad

He aquí el objeto del resentimiento bajo sus dos aspectos: privar a la fuerza activa de sus condiciones materiales de ejercicio; separarla formalmente de lo que puede. Pero si bien es cierto que la fuerza activa está separada de lo que puede ficticiamente, no es menos cierto que como resultado de esta ficción le sucede algo real. Desde este punto de vista, nuestra pregunta no ha finalizado de rebotar: ¿en qué se convierte realmente la fuerza activa? La respuesta de Nietzsche es extremadamente precisa: sea cual sea la razón por la que una fuerza activa es falseada, privada de sus condiciones de ejercicio y separada de lo que puede, *se vuelve hacia dentro, se vuelve contra sí misma.* Interiorizarse, volverse contra sí, de este modo la fuerza activa se convierte realmente en reactiva. «Todos los instintos que no tienen salida, a los que alguna fuerza represiva les impide explotar hacia el exterior, se vuelven hacia dentro: esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre... Éste es el origen de la mala conciencia» [1]. Es en este sentido que la mala conciencia releva al resentimiento. Tal como nos ha sido presentado, el resentimiento no se separa de una horrible invitación, de una tentación como de una voluntad de esparcir un contagio. Oculta su odio bajo los auspicios de un amor tentador: Te acuso, pero es por tu bien; te amo, para que te unas a mí, hasta que te unas a mí, hasta que te conviertas en un ser doloroso, enfermo, reactivo, en un ser bueno... «¿Cuándo alcanzarán, los hombres del resentimiento, el triunfo sublime, definitivo, resplandeciente de su venganza? Indudablemente cuando lleguen a *arrojar* en la conciencia de los felices su propia miseria y todas las miserias: de tal manera que éstos empezarán a rugir por su felicidad y a decirse quizá unos a otros: es una vergüenza ser feliz frente a tantas miserias» [2]. En el resentimiento, la fuerza reactiva acusa y se proyecta. Pero el resentimiento no sería nada si no llevase al propio acusado a reconocer sus errores, a «volverse

1. *GM,* II, 16.
2. *GM,* III, 14.

hacia dentro»: la *introyección* de la fuerza activa no es lo contrario de la *proyección,* sino la consecuencia y la continuación de la proyección reactiva. En la mala conciencia no hay que ver un nuevo tipo: todo lo más pueden hallarse en el tipo reactivo, en el tipo del esclavo, variedades concretas donde el resentimiento está casi en estado puro; otras donde la mala conciencia, alcanzando su pleno desarrollo, recubre el resentimiento. Las fuerzas reactivas no cesan de recorrer las etapas de su triunfo: la mala conciencia prolonga el resentimiento, nos lleva cada vez más lejos hacia un dominio en el que el contagio gana. La fuerza activa se convierte en reactiva, el señor se convierte en esclavo.

Separada de lo que puede, la fuerza activa no se evapora. Al volverse contra sí misma, *produce dolor.* Ya no goza más de sí misma, sino que produce dolor: «Este trabajo inquietante, lleno de una terrible alegría, el trabajo de un alma voluntariamente disyunta, que *se* hace sufrir por el placer de hacer sufrir»; «el sufrimiento, la enfermedad, la fealdad, la pena voluntaria, la mutilación, las mortificaciones, el propio sacrificio, se buscan como si fueran un placer» [3]. El dolor, en lugar de estar controlado por las fuerzas reactivas, viene producido por la antigua fuerza activa. De lo que resulta un fenómeno curioso, insondable: una multiplicación, una auto-fecundación, una hiper-producción de dolor. La mala conciencia es la conciencia que multiplica su dolor, ha hallado el medio de hacerla fabricar: volver la fuerza activa contra sí misma, la fábrica inmunda. *Multiplicación del dolor por interiorización de la fuerza, por introyección de la fuerza,* ésta es la primera definición de la mala conciencia.

9. El problema del dolor

Ésta es al menos la definición del primer aspecto de la mala conciencia: aspecto tipológico, estado bruto o material. La interioridad es una noción compleja. Lo que está interiorizado, en pri-

3. *GM,* II, 18 y III, 11.

mer lugar, es la fuerza activa; pero la fuerza interiorizada se convierte en fabricante de dolor; y al ser producido el dolor con mayor abundancia, la interioridad gana «en profundidad, en anchura y en altura», como abismo cada vez más voraz. Es decir, en segundo lugar, que a su vez el dolor es *interiorizado,* sensualizado, espiritualizado. ¿Qué significan estas expresiones? *Se inventa un nuevo sentido para el dolor, un sentido interno, un sentido íntimo:* se hace del dolor la consecuencia de una falta, de un pecado. Tú has fabricado tu dolor porque has pecado, tú te salvarás fabricando tu dolor. El dolor concebido como consecuencia de una falta íntima y el mecanismo interior de una salvación, el dolor interiorizado a medida que se fabrica, «el dolor transformado en sentimiento de culpa, de temor, de castigo»[1]: éste es el segundo aspecto de la mala conciencia, su momento tipológico, la mala conciencia como sentimiento de culpabilidad.

Para comprender la naturaleza de esta invención, hay que considerar la importancia de un problema más general: ¿cuál es el sentido del dolor? De él depende totalmente el sentido de la existencia; la existencia tiene un sentido siempre que el dolor tenga uno en la existencia[2]. Y el dolor es una reacción. Parece ser que su único sentido reside en la posibilidad de activar esta reacción, o al menos de localizarla, de aislar su huella, a fin de evitar cualquier propagación hasta que de nuevo sea posible reactivar. El sentido activo del dolor aparece pues como un *sentido externo.* Para juzgar el dolor desde un punto de vista activo, hay que mantenerlo en el elemento de su exterioridad. Y para esto se requiere todo un arte, que es el de ios señores. Los señores tienen un secreto. Saben que el dolor sólo tiene un sentido: proporcionar placer a alguien, proporcionar placer a alguien que lo inflige o que lo contempla. Si el hombre activo es capaz de no tomarse en serio su propio dolor, es porque piensa siempre en alguien a quien proporciona placer. Si hallamos este tipo de imaginación en la creencia en los dioses activos que pueblan el mundo griego por algo

1. GM, III, 20.
2. *Co. In* , II. «Schopenhauer como educador». 5.

será: «Cualquier mal está justificado desde el momento en que un dios se complace en mirarlo... ¿Qué sentido tenían, en último término, la guerra de Troya y otros horrores trágicos? No hay ninguna duda: eran juegos para contentar la mirada de los dioses» [3]. Hoy se tiene tendencia a invocar el dolor como argumento contra la existencia; esta argumentación testimonia una manera de pensar por la que sentimos mucho aprecio, una manera reactiva. Nos situamos, no sólo desde el punto de vista del que sufre, sino desde el punto de vista del hombre del resentimiento, que ya no activa sus reacciones. Comprendemos que el sentido activo del dolor aparece en otras perspectivas: el dolor no es un argumento contra la vida, sino al contrario, un excitante de la vida, «un encanto para la vida», un argumento a su favor. Ver sufrir, o incluso infligir el sufrimiento es una estructura de la vida como vida activa, una manifestación activa de la vida. El dolor tiene un sentido inmediato a favor de la vida: su sentido externo: «Repugna... a nuestra delicadeza, o más bien a nuestra hipocresía, representarse con toda la energía deseada hasta qué punto la crueldad era el placer preferido de la humanidad primitiva y entraba como ingrediente en casi todos sus placeres... Sin crueldad no hay placer, esto es lo que nos enseña la más antigua y la más larga historia del hombre. Y el castigo también tiene aires de fiesta» [4]. Ésta es la contribución de Nietzsche al problema particularmente espiritualista: ¿cuál es el sentido del dolor y del sufrimiento?

Tanto más hay que admirar la asombrosa invención de la mala conciencia: un nuevo sentido para el sufrimiento, *un sentido interno.* Ya no se trata de activar su dolor, ni de juzgarlo desde un punto de vista activo. Al contrario, nos aturdimos contra el dolor por medio de la pasión. «Pasión de los más salvajes»: se hace del dolor la consecuencia de una culpa y el medio de una salvación; se cura del dolor fabricando aún más dolor, interiorizándolo todavía más; quedamos aturdidos, es decir, nos curamos del do-

3. *GM,* II, 7.
4. *GM,* II, 6.

lor al infectar la herida [5]. En el *Origen de la tragedia,* Nietzsche ya indicaba una tesis esencial: la tragedia muere al mismo tiempo que el drama se convierte en un conflicto íntimo y que el sufrimiento viene interiorizado. Pero, ¿quién inventa y quiere el sentido interno del dolor?

10. Desarrollo de la mala conciencia: el sacerdote cristiano

Interiorización de la fuerza, después interiorización del propío dolor: el paso del primer al segundo momento de la mala conciencia no es más automático de lo que era el encadenamiento de los dos aspectos del resentimiento. Una vez más se requiere la intervención del sacerdote. Esta segunda encarnación del sacerdote es la encarnación cristiana. «En las manos del sacerdote, ese verdadero artista del sentimiento de culpa, es donde este sentimiento ha empezado a tomar forma» [1]. El sacerdote cristiano es quien hace salir a la mala conciencia de su estado bruto o animal, quien preside la interiorización del dolor. Él, sacerdote-médico, es quien cura el dolor infectando la herida. Él, sacerdote-artista, es quien lleva la mala conciencia a su forma superior: el dolor, consecuencia de un pecado. Pero, ¿corno lo hace? «Si se quisiera resumir en una breve fórmula el valor de la existencia del sacerdote, habría que decir: *el sacerdote es el hombre que cambia la dirección del resentimiento»* [2]. Recuérdese que el hombre del resentimiento, esencialmente doloroso, busca una causa de su sufrimiento. Acusa, acusa a todo lo que es activo en la vida. Ya aquí, el sacerdote surge bajo una primera forma: preside la acusación, la organiza. Ves estos hombres que se llaman buenos, yo te digo: son malos. El poder del resentimiento es pues totalmente dirigido sobre el otro, contra los otros. Pero el resentimiento es una materia explosiva; hace que las fuerzas activas

5. *GM,* III, 15.
1. *GM,* III, 20.
2. *GM,* III, 15.

se conviertan en reactivas. En este caso el resentimiento debe adaptarse a estas nuevas condiciones; debe cambiar de dirección. Ahora el hombre reactivo tendrá que encontrar la causa de su sufrimiento *en sí mismo.* La mala conciencia le sugiere que debe buscar esta causa «en sí mismo, en una falta cometida tiempo atrás, que debe interpretar como un castigo» [3]. Y el sacerdote aparece por segunda vez para presidir este cambio de dirección: «Ciertamente, ovejita, alguien debe ser la causa de que tú sufras; pero tú mismo eres la causa de todo esto, tú mismo eres causa de ti mismo» [4]. El sacerdote inventa la noción de pecado: «El pecado sigue siendo el principal acontecimiento de la historia del alma enferma; representa para nosotros el juego de manos más nefasto de la interpretación religiosa» [5]. La palabra *culpa* remite a la falta que he cometido, a mi propia culpa, a mi culpabilidad. He aquí como se interioriza el dolor; consecuencia de un pecado, su único sentido es un sentido íntimo.

La relación entre el cristianismo y el judaismo debe ser valorada desde un doble punto de vista. Por una parte el cristianismo es la consecuencia del judaismo. Prosigue y termina su empresa. Todo el poder del resentimiento va a parar al Dios de la pobre gente, de los enfermos y de los pecadores. En unas célebres páginas Nietzsche insiste en el carácter odioso de san Pablo, en la bajeza del Nuevo Testamento [6]. Incluso la muerte de Cristo es un desvío que conduce a los valores judíos: por esta muerte se instaura una pseudo-oposición entre el amor y el odio, se convierte este amor en más seductor, como si fuera independiente del odio, opuesto al odio, víctima del odio [7]. Se oculta la verdad que Poncio Pilatos supo descubrir: el cristianismo es la consecuencia del judaismo, en él halla todas sus premisas, es únicamente la conclusión de *dichas* premisas. Pero también es cierto que, desde otro punto de vista, el cristianismo aporta una nota novedosa. No se

3. *GM,* III, 20.
4. *GM,* III, 15.
5. *GM,* III, 20.
6. *AC,* 42-43, 46.
7. *GM, 1,* 8.

contenta con acabar el resentimiento, lo cambia de dirección. Impone esta nueva invención, la mala conciencia. Y tampoco aquí hay que creer que la nueva dirección del resentimiento hacia la mala conciencia se oponga a la primera dirección. Una vez más, se trata sólo de una tentación, de una seducción suplementarias. El resentimiento decía: «Es culpa tuya», la mala conciencia dice: «Es culpa mía». Pero precisamente el resentimiento no se apacigua hasta que su contagio no se ha extendido lo suficiente. Su objetivo es convertir la vicia en reactiva, hacer enfermar a los que gozan de buena salud. No le basta acusar, el acusado debe sentirse culpable. Y es en la mala conciencia donde el resentimiento presenta un ejemplo y alcanza el punto álgido de su poder contagioso: al cambiar de dirección. Es culpa mía, es culpa mía, hasta que el mundo entero repite desolado este refrán, hasta que todo lo que es activo en la vida desarrolla este mismo sentimiento de culpabilidad. Y no hay otras condiciones para el poder del sacerdote: por naturaleza, el sacerdote es el que se hace señor de los que sufren [8].

En todo esto volvemos a hallar la ambición de Nietzsche: allí donde los dialécticos ven antítesis u oposiciones, demostrar que hay diferencias más sutiles que descubrir: ¡no la conciencia infeliz hegeliana, que es sólo un síntoma, sino la mala conciencia! La definición del primer aspecto de la mala conciencia era: *multiplicación del dolor por interiorización de la fuerza.* La definición del segundo aspecto es: *interiorización del dolor por cambio de dirección del resentimiento.* Hemos insistido sobre el modo en que la mala conciencia releva al resentimiento. No sólo cada una de estas variedades tiene dos momentos, topológico y tipológico, sino que el paso de un momento al otro hace intervenir al personaje del sacerdote. Y el sacerdote actúa siempre por ficción. Hemos analizado la ficción sobre la que reposa la inversión de los valores en el resentimiento. Pero queda por resolver un problema: ¿en qué ficción reposa la interiorización del dolor, el cambio de dirección del resentimiento a la mala conciencia? Este problema es

8. GM, III, 15.

tan complejo que, según Nietzsche, pone en juego el conjunto de fenómenos que se llama *cultura.*

11. La cultura considerada desde el punto de vista prehistórico

Cultura significa adiestramiento y selección. Nietzsche llama al movimiento de la cultura «moralidad de las costumbres»[1]; ésta no es separable de las picotas, de las torturas, de los atroces medios que sirven para adiestrar al hombre. Pero en este violento adiestramiento, la mirada del genealogista distingue dos elementos[2]: 1.° Aquello a lo que se obedece, en un pueblo, una ra/a o una clase, es siempre histórico, arbitrario, grotesco, estúpido y limitado; frecuentemente representa las peores fuerzas *reactivas;* 2° Pero en el hecho de que se obedezca a algo, poco importa a qué, aparece un principio que supera a los pueblos, las razas y las clases. Obedecer a la ley porque es la ley: la forma de la ley significa que cierta *actividad,* cierta fuerza activa, viene ejercida sobre el hombre y se fija por tarea adiestrarlo. *Aunque inseparables en la historia,* estos dos aspectos no deben confundirse: por una parte, la presión histórica de un Estado, de una Iglesia, etc., sobre los individuos que se trata de asimilar; por otra parte, la actividad del hombre como ser genérico, la actividad de la especie humana en tanto que ejercida sobre el individuo como tal. De aquí la utilización por Nietzsche de las palabras «primitivo», «prehistórico»: la moralidad de las costumbres *precede* a la historia universal[3]; la cultura es la actividad genérica, «el verdadero trabajo del hombre sobre sí mismo durante el período más largo de la especie humana, todo su trabajo *prehistórico...,* sea cual sea por otra parte el grado de crueldad, de tiranía, de estupidez y de idiotez que lleve consigo»[4]. Cualquier ley histórica es arbitraria,

1. *A,* 9.
2. *BM,* 188.
3. *A,* 18.
4. *GM,* II, 2,

pero lo que no es arbitrario, lo que es prehistórico y genérico, es la ley de obedecer a las leyes (Bergson insistirá sobre esta tesis, cuando demuestra en *Las dos fuentes* que cualquier hábito es arbitrario, pero que es natural el hábito de tomar hábitos).

Prehistórico significa genérico. La cultura es la actividad prehistórica del hombre. Pero, ¿en qué consiste esta actividad? Se trata siempre de proporcionar hábito al hombre, hacerle obedecer a leyes, de adiestrarlo. Adiestrar al hombre significa formarlo de tal manera que sea capaz de activar sus fuerzas reactivas. En principio la actividad de la cultura se ejerce sobre las fuerzas reactivas, les proporciona hábitos y les impone modelos, para hacerlas aptas de ser activadas. La cultura como tal se ejerce en varias direcciones. Acomete incluso a las fuerzas reactivas del inconsciente, a las fuerzas digestivas e intestinales más recónditas (régimen alimenticio y algo parecido a lo que Freud llamará la educación de los esfínteres)[5]. Pero su objetivo principal es reforzar la conciencia. A esta conciencia que se define por el carácter fugitivo de las excitaciones, a esta conciencia que se apoya en la facultad del olvido, hay que darle una consistencia y una dureza que no posee en sí misma. La cultura dota a la conciencia de una nueva facultad que en apariencia se opone a la facultad del olvido: la memoria[6]. Pero la memoria de la que ahora se trata no es la memoria de las huellas. Esta memoria original ya no es función del pasado, sino función del futuro. No es memoria de la sensibilidad, sino de la voluntad. No es memoria de las huellas, sino de las palabras[7].

5. *EH,* II: «Porque soy tan travieso».

6. *GM,* II, 1: «Este animal necesariamente olvidadizo, para quien el olvido es una fuerza y la manifestación de una salud robusta, se ha creado una facultad contraria, la memoria, por la que *en cienos casos,* mantendrá postergado al olvido».

7. GM, II, 1. En este punto se confirma la semejanza entre Freud y Nietzsche. Freud atribuye al «preconsciente» huellas verbales distintas de las huellas mnémicas propias del sistema inconsciente. Esta distinción le permite responder a la pregunta: «¿Cómo convenir en (pre)conscientes los elementos rechazados?» La respuesta es: «Restableciendo estos miembros intermedios preconscientes que son los recuerdos verbales». La pregunta de Nietzsche se formularía así: ¿cómo es posible activar las fuerzas reactivas?

Es facultad de prometer, compromiso del futuro, recuerdo del propio futuro. Acordarse de la promesa que se ha hecho no es recordar que se ha hecho en un determinado momento pasado, sino que hay que mantenerla hasta un determinado momento futuro. Éste es precisamente el objeto selectivo de la cultura: formar un hombre capaz de prometer, o sea, de disponer del futuro, un hombre libre y poderoso. Sólo un hombre así es activo; activa sus reacciones, todo en él es activo o activado. La facultad de prometer es el efecto de la cultura como actividad del hombre sobre el hombre; el hombre que puede prometer es el producto de la cultura como actividad genérica.

Entendemos ahora por qué la cultura, en principio, no retrocede ante ninguna violencia: «Quizá no hay nada tan terrible y tan inquietante en la prehistoria del hombre como su mnemotecnia... Esto no ocurría jamás sin suplicios, sin martirios ni sacrificios sangrientos, cuando el hombre juzgaba necesario crearse una memoria» [8]. Antes de llegar al final (el hombre libre, activo y poderoso), cuántos suplicios son necesarios para adiestrar a las fuerzas reactivas, para obligarlas a ser activadas. La cultura siempre ha utilizado el siguiente método: hace del dolor un medio de cambio, una moneda, un equivalente; precisamente el equivalente exacto de un olvido, de una pena causada, de una promesa no mantenida [9]. La cultura remitida a este medio se llama *justicia;* el propio medio se llama *castigo.* Pena causada = dolor sufrido, ésta es la ecuación del castigo que determina una relación del hombre con el hombre. Esta relación entre los hombres viene determinada, según la ecuación, *como relación entre un acreedor y un deudor:* la justicia hace al hombre *responsable de una deuda.* La relación acreedor-deudor expresa la actividad de la cultura en su proceso de adiestramiento o de formación. Esta relación, que corresponde a la actividad prehistórica, es la relación del hombre con el hombre, «el más primitivo de los individuos», incluso an-

8. *GM,* II, 3.
9. *GM,* II, 4.

terior «a los orígenes de cualquier organización social»[10]. Aún más, sirve de modelo «a las constituciones sociales más primitivas y más groseras». Es en el crédito, no en el cambio, donde Nietzsche ve el arquetipo de la organización social. El hombre que paga con su dolor la pena que inflige, el hombre considerado responsable de una deuda, el hombre tratado como responsable de sus fuerzas reactivas: éste es el medio puesto en marcha por la cultura para conseguir su objetivo. Nietzsche nos presenta así la siguiente descendencia genética: 1.° La cultura como actividad prehistórica o genérica, empresa de adiestramiento y de selección; 2° El medio puesto en marcha por esta actividad, la ecuación del castigo, la relación de la deuda, el hombre responsable; 3.° El producto de esta actividad: el hombre activo, libre, y poderoso, el hombre que puede prometer.

12. La cultura considerada desde el punto de vista post-histórico

Planteábamos un problema concerniente a la mala conciencia. La línea genética de la cultura no parecía acercarnos absolutamente a una solución. Al contrario: la conclusión más evidente es que ni la mala conciencia ni el resentimiento intervinen en el proceso de la cultura y de la justicia. «La mala conciencia, la planta más extraña y más interesante de nuestra flora terrestre, *no tiene* su raíz en este suelo»[1]. Por una parte la justicia no tiene por origen en absoluto a la venganza, al resentimiento. Los moralistas, incluso los socialistas, llegan a hacer derivar la justicia de un sentimiento reactivo: sentimiento de la ofensa recibida, espíritu de venganza, reacción justiciera. Pero semejante derivación no explica nada: quedaría por demostrar cómo el dolor de otro puede ser una satisfacción de la venganza, una reparación para la venganza. Y no se llegará a comprender nunca la cruel ecuación pena

10. GAf, II, 8. En la relación acreedor-deudor «la persona se opondrá por primera vez a la persona, midiéndose de persona a persona».
1. *GM,* II, 14.

infligida = dolor sufrido, si no se introduce un tercer término, el placer que se experimenta al infligir o contemplar un dolor [2]. Pero este tercer término, sentido externo del dolor, tiene también un origen totalmente distinto de la venganza o de la reacción: remite a un punto de vista activo, a fuerzas activas, que tienen como función y como placer el adiestrar las fuerzas reactivas. La justicia es la actividad genérica que adiestra a las fuerzas reactivas del hombre, que las hace aptas para ser activadas y considera al hombre responsable de esta misma aptitud. A la justicia se le opondrá la manera en que el resentimiento, y después la mala conciencia, se forman: por el triunfo de las fuerzas reactivas, por su ineptitud para ser activadas, por su odio hacia todo lo que es activo, por su resistencia, por su injusticia constitucional. Del mismo modo el resentimiento, lejos de ser el origen de la justicia «es el último dominio conquistado por el espíritu de justicia... El hombre activo, agresivo, incluso violentamente agresivo, está cien veces más dispuesto para la justicia, que el hombre reactivo» [3].

Así como la justicia no tiene por origen el resentimiento, tampoco el castigo tiene por producto la mala conciencia. Sea cual sea la multiplicidad de los sentidos de castigo, siempre hay un sentido que el castigo *no tiene*. El castigo no tiene la propiedad de despertar en el culpable el sentimiento de la culpa. «El verdadero remordimiento es excesivamente raro, en particular entre los malhechores y criminales; las prisiones, las cárceles no son los lugares adecuados para la eclosión de este gusano que corroe... En general, el castigo enfría y endurece; concentra; agudiza los sentimientos de aversión; aumenta la fuerza de resistencia. Si ocurre que destroza la energía y aporta una lastimosa postración, una

2. *GM*, II, 6: «El que, pesadamente, introduce aquí la idea de venganza en lugar de disipar las tinieblas las hace más densas. La venganza remite al mismo problema: ¿Cómo el hacer sufrir puede ser una reparación?» He aquí lo que les falta a la mayoría de las teorías: demostrar desde qué punto de vista «hacer sufrir» provoca placer.

3. *GM*, II, 11: «El derecho sobre la tierra es precisamente el emblema de la lucha contra los sentimientos reactivos, de la guerra que los poderes activos y agresivos hacen a estos sentimientos».

humillación voluntaria, semejante resultado es, desde luego, aún menos edificante que el efecto medio del castigo: es, con más frecuencia, una gravedad seca y triste. Si nos trasladamos ahora a aquellos millares de años que *preceden a* la historia del hombre, pretenderemos con mucho atrevimiento que es el castigo quien ha retrasado más poderosamente el desarrollo del sentimiento de culpabilidad, al menos entre las víctimas de las autoridades represivas» [4]. Opondremos, punto por punto, el estado de la cultura donde el hombre, al precio de su dolor, se siente responsable de sus fuerzas reactivas, y el estado de la mala conciencia donde el hombre, al contrario, se siente culpable de sus fuerzas activas y las vive como culpables. De cualquier modo que consideremos la cultura o la justicia, siempre vemos en ella el ejercicio de una actividad formadora, lo contrario del resentimiento, de la mala conciencia.

Esta impresión se refuerza aún más si consideramos el producto de la actividad cultural: el hombre activo y libre, el hombre que puede prometer. Del mismo modo que la cultura es el elemento prehistórico del hombre, el producto de la cultura es el elemento post-histórico del hombre. «Situémonos al límite del enorme proceso, en el lugar donde el árbol madura finalmente sus frutos, donde la sociedad y la moralidad de sus costumbres presentan finalmente este por qué no eran más que medios; y hallaremos que el fruto más maduro del árbol es el *individuo soberano,* el individuo que se parece sólo a sí mismo, el individuo liberado de la moralidad de las costumbres, el individuo autónomo y super-moral (ya que autónomo y moral se excluyen), en resumen, el hombre con voluntad propia, independiente y persistente, el hombre que puede prometer...» [5]. Nietzsche nos advierte aquí que no hay que confundir el producto de la cultura con su medio. La actividad genérica del hombre constituye al hombre como responsable de sus fuerzas reactivas: *responsabilidad-deuda.* Pero esta responsabilidad es sólo un medio de adiestramiento y de se-

4. *GM,* II, 14.
5. *GM,* II, 2.
6. *GM,* II, 5, 13 y 21.

lección: mide progresivamente la aptitud de las fuerzas reactivas para ser activadas. El producto acabado de la actividad genérica no es de ningún modo el propio hombre responsable o el hombre moral, sino el hombre autónomo o super-moral, es decir el que verdaderamente activa sus fuerzas reactivas y en quien todas las fuerzas reactivas son activadas. Sólo éste «puede» prometer, precisamente porque ya no es responsable ante ningún tribunal. El producto de la cultura no es el hombre que obedece a la ley, sino el individuo soberano y legislador que se define por el poder sobre sí mismo, sobre el destino, sobre la ley: el libre, el ligero, el *irresponsable.* En Nietzsche la noción de responsabilidad, incluso bajo su forma superior, tiene el valor limitado de un simple medio: el individuo autónomo ya no es responsable de sus fuerzas reactivas ante la justicia, es su señor, su soberano, su legislador, su autor y su actor. Él es quien habla, no tiene por qué *responder.* La responsabilidad-deuda no tiene más sentido activo que el de desaparecer en el movimiento mediante el cual el hombre se libera: el acreedor se libera porque participa del derecho de los señores, el deudor se libera, incluso al precio de su carne y de su dolor; ambos se liberan, se separan del proceso que les ha hecho crecer [6]. Éste es el movimiento general de la cultura: que el medio desaparece en el producto. La responsabilidad como responsabilidad ante la ley, la ley como ley de la justicia, la justicia como medio de la cultura, todo esto desaparece en el producto de la propia cultura. La moralidad de las costumbres produce al hombre liberado de la moralidad de las costumbres, el espíritu de las leyes produce el hombre liberado de la ley. Por eso Nietzsche habla de una auto-destrucción de la justicia [7]. La cultura es la actividad genérica del hombre; pero al ser todo esta actividad selectiva, produce al individuo como a su objetivo final donde lo genérico es suprimido.

7. *GM,* II, 10: La justicia «acaba, como cualquier cosa excelente en este mundo, por destruirse a sí misma».

13. La cultura considerada desde el punto de vista histórico

Hemos hecho como si la cultura fuera de la prehistoria a la posthistoria. La hemos considerado como una actividad genérica que, por una larga labor de prehistoria, llegase al individuo como a su producto post-histórico. Y en efecto, ésta es su esencia, conforme a la superioridad de las fuerzas activas sobre las fuerzas reactivas. Pero hemos descuidado un punto importante. De la cultura hay que decir al mismo tiempo que ha desaparecido desde hace mucho tiempo y que todavía no ha empezado. La actividad genérica se pierde en la noche del pasado, como su producto en la noche del futuro. La cultura en la historia recibe un sentido muy diferente de su propia esencia, al ser capturada por fuerzas extrañas de naturaleza totalmente diversa. La actividad genérica en la historia no se separa de un movimiento que la desnaturaliza, y que desnaturaliza su producto. Aún más, la historia es esta propia desnaturalización, se confunde con la «degeneración de la cultura». En vez de la actividad genérica, la historia nos presenta razas, pueblos, clases, Iglesias y Estados. Sobre la actividad genérica se incorporan organizaciones sociales, asociaciones, comunidades de carácter *reactivo,* parásitos que vienen a recubrirla y a absorberla. Gracias a la actividad genérica, de la que falsean el movimiento, las fuerzas reactivas forman colectividades, lo que Nietzsche llama «rebaños» [1]. En vez de la justicia y de su proceso de autodestrucción, la historia nos presenta sociedades que no quieren perecer y que no imaginan nada superior a sus leyes. ¿Qué Estado escucharía el consejo de Zarathustra: «dejaros invertir»? [2] La ley se confunde en la historia con el contenido que la determina, contenido reactivo que la lastra y le impide desaparecer, excepto en provecho de otros contenidos, más estúpidos y más pesantes. En vez del individuo soberano como producto de la cultura, la historia nos presenta su propio producto, el hombre do-

1. *GM,* III, 18.
2. *Z,* II: «Grandes acontecimientos».

mesticado en el que ésta encuentra el famoso sentido de la historia: «el sublime aborto», «el animal gregario, ser dócil, enfermizo, mediocre, el europeo de hoy» [3]. Toda la violencia de la cultura, la historia nos la presenta como la propiedad legítima de los pueblos, de los Estados y de las Iglesias, como la manifestación de *su* fuerza. Y de hecho, se utilizan todos los procedimientos de adiestramiento, pero desviados, invertidos. Una moral, una Iglesia, un Estado, siguen siendo empresas de selección, teoría de la jerarquía. En las leyes más estúpidas, en las comunidades más limitadas, se trata todavía de adiestrar al hombre y utilizar sus fuerzas reactivas. Pero, ¿utilizarlas para qué? ¿operar qué adiestramiento y qué selección? Se utilizan procedimientos de adiestramiento, pero para hacer del hombre un animal gregario, una criatura dócil y domesticada. Se utilizan procedimientos de selección, pero para destrozar a los fuertes, para escoger a los débiles, a los dolientes o a los esclavos. La selección y la jerarquía se invierten. La selección se convierte en lo contrario de lo que era desde el punto de vista de la actividad; no es más que un medio de conservar, de organizar, de propagar la vida reactiva [4].

La historia aparece pues como el acto por el que las fuerzas reactivas se apoderan de la cultura o la desvían de su provecho. El triunfo de las fuerzas reactivas no es un accidente en la historia, sino el principio y el sentido de «la historia universal». Esta idea de una degeneración histórica de la cultura ocupa en la obra de Nietzsche un lugar predominante: servirá de argumento en su lucha contra la filosofía de la historia y contra la dialéctica. Inspira la decepción de Nietzsche: de «griega» la cultura se convierte en «alemana»... Desde las *Consideraciones inactuales* Nietzsche intenta explicar por qué y cómo la cultura pasa al servicio de las fuerzas reactivas que la desnaturalizan [5]. Con mayor profundidad

3. *BM, 62. GM,* I, 11.
4. *GM,* II, 13-20. *BM,* 62.
5. *Co. In.,* II, «Schopenhauer educador», 6. Nietzsche explica el desvío de la cultura al invocar «tres egoísmos»: el egoísmo de los *compradores,* el egoísmo del *Estado,* el egoísmo de la *ciencia.*

Zarathustra desarrolla un símbolo oscuro: el perro de fuego [6]. El perro de fuego es la imagen de la actividad genérica, expresa la relación del hombre con la tierra. Pero precisamente la tierra tiene dos enfermedades, el hombre y el propio perro de fuego. Porque el hombre es el hombre domesticado; la actividad genérica es la actividad deformada, desnaturalizada, que se pone al servicio de las fuerzas reactivas, que se confunde con el Estado, con la Iglesia. «¿Iglesia? Es una especie de Estado, y la especie más mentirosa. Pero cállate, perro hipócrita, ¡conoces a tu especie mejor que nadie! El Estado es un perro hipócrita como tú mismo; como a ti, le gusta hablar entre humo y gritos, para hacer creer, como tú, que su palabra sale de las entrañas de las cosas. Porque el Estado quiere absolutamente ser la bestia más importante sobre la tierra; y se le cree». Zarathustra recurre a otro perro de fuego: «Aquél habla realmente desde el centro de la tierra». ¿Se trata una vez más de la actividad genérica? Pero, esta vez, ¿de la actividad genérica captada en el elemento de la prehistoria, al que corresponde el hombre en tanto que producido en el elemento de la posthistoria? Aunque insuficiente, esta interpretación merece ser considerada. En las *Consideraciones inactuales,* Nietzsche depositaba ya su confianza en «el elemento no histórico y suprahistórico de la cultura» (lo que él llamaba el sentido griego de la cultura) [7].

A decir verdad, hay un cierto número de preguntas a las que no estamos todavía en condiciones de responder. ¿Cuál es el estatuto de este doble elemento de la cultura? ¿Tiene una realidad? ¿Es algo más que una «visión» de Zarathustra? La cultura no se separa en la historia del movimiento que la desnaturaliza y la pone al servicio de las fuerzas reactivas; pero la cultura no se separa tampoco de la propia historia. La actividad de la cultura, la actividad genérica del hombre: ¿no es una simple idea? Si el hombre es esencialmente (es decir genéricamente) un ser

6. *Z,* II, «Grandes acontecimientos».
7. *Co. In.,* I, «Sobre la utilidad y el inconveniente de los estudios históricos», 10 y 8.

reactivo, ¿cómo podría tener, o incluso haber tenido en una prehistoria, una *actividad* genérica? ¿Cómo podría aparecer, incluso en una posthistoria, un hombre activo? Si el hombre es esencialmente reactivo, parece que la actividad deba concernir a un ser distinto del hombre. Si el hombre, al contrario, tiene una actividad genérica, parece que ésta no pueda ser deformada más que de manera accidental. Por el momento lo único que podemos hacer es una recensión de las tesis de Nietzsche, dejando para más tarde el cuidado de buscarles su significación: el hombre es esencialmente reactivo; no deja de haber una actividad genérica del hombre, pero necesariamente deformada, fracasando necesariamente en su finalidad, desembocando en el hombre domesticado; esta actividad debe ser considerada bajo otro plano, plano sobre el que produce, pero sobre el que produce algo distinto del hombre...

Sin embargo, ya es posible explicar por qué la actividad genérica cae necesariamente en la historia y acaba en beneficio de las fuerzas reactivas. Si el esquema de las *Consideraciones inactuales* es insuficiente, la obra de Nietzsche presenta otras direcciones en las que puede hallarse una solución. La actividad de la cultura se propone adiestrar al hombre, es decir, darle las fuerzas reactivas aptas para servir, para ser activadas. Pero, durante el adiestramiento, esta aptitud para servir es profundamente ambigua. Ya que permite al mismo tiempo a las fuerzas reactivas ponerse al servicio de otras fuerzas reactivas, dar a éstas una apariencia de actividad, una apariencia de justicia, formar con ellas una ficción que prevalece sobre las fuerzas activas. Recuérdese que en el resentimiento, ciertas fuerzas reactivas impedían a otras fuerzas reactivas ser activadas. La mala conciencia utiliza para el mismo fin medios casi opuestos: *en la mala conciencia, las fuerzas reactivas se sirven de su aptitud para ser activadas, para conceder a otras fuerzas reactivas un aire de activar.* No hay menos ficción en este procedimiento que en el procedimiento del resentimiento. *Así es como se forman, gracias a la actividad genérica, las asociaciones de fuerzas reactivas.* Éstas se incorporan a la actividad genérica y necesariamente la desvían de su sentido. Las fuerzas reactivas, gracias al adiestramiento, encuentran una ocasión prodigiosa: la

ocasión de asociarse, de formar una reacción colectiva usurpando la actividad genérica.

14. Mala conciencia, responsabilidad, culpabilidad

Cuando las fuerzas reactivas se incorporan de este modo a la actividad genérica, interrumpen la «dinastía». Una vez más interviene una proyección: la deuda, la relación acreedor-deudor es la que viene proyectada, y la que cambia de naturaleza en esta proyección. Desde el punto de vista de la actividad genérica, el hombre era considerado responsable de sus fuerzas reactivas; sus propias fuerzas reactivas eran consideradas responsables ante un tribunal activo. Ahora las fuerzas reactivas se aprovechan de su adiestramiento para formar una asociación compleja con otras fuerzas reactivas: se sienten responsables ante esas otras fuerzas, esas otras fuerzas se sienten jueces y señores de las primeras. De este modo la asociación de las fuerzas reactivas viene acompañada de una transformación de la deuda; ésta se convierte en deuda frente a la «divinidad», frente a «la sociedad», frente al «Estado», frente a las instancias reactivas. Entonces todo sucede entre fuerzas reactivas. La deuda pierde el carácter activo por el que participaba en la liberación del hombre: bajo su nueva forma es inagotable, *impagable.* «La perspectiva de una definitiva liberación tendrá que desaparecer de una vez para siempre entre la bruma pesimista, la mirada desesperada tendrá que desalentarse ante una imposibilidad de hierro, las nociones de deuda y, de deber tendrán que darse vuelta. ¿Contra quién se volverán entonces? No existe ninguna duda: en primer lugar contra el deudor... en último lugar contra el acreedor» [1]. Basta examinar lo que el cristianismo llama «rescate». Ya no se trata de una liberación de la deuda, sino de una agudización de la deuda. Ya no se trata de un dolor por el que se paga la deuda, sino de un dolor por el que se queda encadenado, porque el que se siente deudor para siempre. El dolor

1. *GM,* II, 21.

sólo paga los intereses de la deuda; *el dolor está interiorizado, la responsabilidad se ha convertido en responsabilidad-culpabilidad.* Hasta tal punto que tendrá que ser el propio acreedor el que cargue la deuda a su cuenta, el que tome sobre sí el cuerpo de la deuda. Golpe genial del cristianismo, dice Nietzsche: «El propio Dios ofreciéndose en sacrificio para pagar las deudas del hombre, Dios pagándose a sí mismo, Dios consiguiendo él solo liberar al hombre de lo que, para el propio hombre, se había convertido en irremisible».

Se observará una diferencia de naturaleza entre las dos formas de responsabilidad, la responsabilidad-deuda y la responsabilidad-culpabilidad. Una tiene por origen a la actividad de la cultura; es sólo el medio de esta actividad, desarrolla el sentido externo del dolor, debe desaparecer en el producto para dejar sitio a la hermosa irresponsabilidad. En la otra todo es reactivo: tiene por origen la acusación del resentimiento, se incorpora a la cultura y la desvía de su sentido, provoca un cambio de dirección del resentimiento que ya no busca un culpable en el exterior, se eterniza al mismo tiempo que interioriza el dolor. Decíamos: el sacerdote es quien interioriza el dolor y cambia la dirección del resentimiento; con ello, da una forma a la mala conciencia. Preguntábamos: ¿cómo puede cambiar de dirección el resentimiento al mismo tiempo que conserva sus propiedades de odio y de venganza? El extenso análisis precedente nos proporciona los elementos para una respuesta: *1°* Gracias a la actividad genérica y usurpando esta actividad, las fuerzas reactivas constituyen asociaciones (rebaños). Ciertas fuerzas reactivas tienen el aire de actuar, otras sirven de materia: «Allí donde hay rebaños, quien los ha querido es el instinto de debilidad, quien los ha organizado la habilidad del sacerdote» [2]; *2°* En este medio es donde la mala conciencia toma forma. Abstraída de la actividad genérica, la deuda se proyecta en la asociación reactiva. La deuda se convierte en la relación de un deudor que no acabará nunca de pagar y de un

2. *GM,* III, 18.
3. *GM,* III, 20-22.

acreedor que no acabará nunca de agotar los intereses de la deuda: «Deuda frente a la divinidad». El dolor del deudor está interiorizado, la responsabilidad de la deuda se convierte en un sentimiento de culpabilidad. De este modo el sacerdote llega a cambiar la dirección del resentimiento: nosotros, seres reactivos, no tenemos que buscar un culpable en el exterior, todos somos culpables ante él, ante la Iglesia, ante Dios [3]; 3.° Pero el sacerdote no sólo envenena al rebaño, sino que lo organiza, lo defiende. Inventa los medios que nos hacen soportar el dolor multiplicado, interiorizado. Hace viable la culpabilidad que inyecta. Nos hace participar en una aparente actividad, en una aparente justicia, el servicio de Dios; nos *interesa* en la asociación, despierta en nosotros «el deseo de ver prosperar a la comunidad» [4]. Nuestra insolencia de domésticos sirve de antídoto a nuestra mala conciencia. Pero sobre todo el resentimiento, al cambiar de dirección, no ha perdido ninguna de sus fuentes de satisfacción, de su virulencia ni de su odio contra *los demás. Es culpa mía,* he aquí el grito de amor con el que, como nuevas sirenas, atraemos a los demás y los desviamos de su camino. Al cambiar la dirección del resentimiento, los hombres de la mala conciencia han encontrado el medio de satisfacer mejor la venganza, de extender mejor el contagio: «Están dispuestos a hacer expiar, están ansiosos por representar el papel de verdugos...» [5]; 4.° Obsérvese en todo esto que la forma de la mala conciencia implica una ficción, no menos que la forma del resentimiento. La mala conciencia reposa en el desvío de la ac-

4. *GM,* III, 18-19.

5. *GM,* III, 14: «Pasan entre nosotros como vivos reproches, como si quisieran servir de advertencia — como si la salud, la robustez, el orgullo, el sentimiento del poder fueran simplemente vicios que hubiera que expiar, expiar amargamente; ya que en el fondo, ¡ellos mismos están dispuestos a hacer expiar, están ansiosos por representar un papel de verdugos! Entre ellos hay una gran cantidad de vengativos disfrazados de *jueces,* teniendo todos en la boca, una boca de labios delgados, la baba envenenada que llaman *justicia y* que están siempre a punto de abalanzarse sobre todo lo que no tiene el aire descontento sobre todo lo que, con el corazón ligero, sigue su camino».

viciad genérica, en la usurpación de esta actividad, en la *proyección* de la deuda.

15. El ideal ascético y la esencia de !a religión

A veces Nietzsche hace como si se pudieran distinguir dos o incluso varios tipos de religiones. En este sentido, la religión no estaría esencialmente ligada al resentimiento ni a la mala conciencia. Dionysos es un Dios. «No me atrevería a poner en duda que hay numerosas variedades de dioses. Entre las que no faltan los que parecen inseparables de un cierto alcionismo, de una cierta inquietud. Los pies ligeros quizá forman parte de los atributos de la divinidad» [1]. Nietzsche dice sin cesar que hay dioses activos y afirmativos, religiones activas y afirmativas. Cualquier selección implica una religión. Siguiendo su método preferido, Nietzsche reconoce en la religión una pluralidad de sentidos, según las diversas fuerzas que pueden apropiársela: del mismo modo, existe una religión de los fuertes cuyo sentido es profundamente selectivo, educativo. Aún más, si se considera a Cristo como tipo personal distinguiéndolo del cristianismo como tipo colectivo, hay que reconocer hasta qué punto Cristo carecía de resentimiento, de mala conciencia; se define por un alegre mensaje, nos presenta una vida que no es la del cristianismo, de la misma manera que el cristianismo nos presenta una religión que no es la de Cristo [2].

1. *VP*, IV, 580.

2. La religión de los fuertes y su significación selectiva: *BM*, 61. Las religiones afirmativas y activas, que se oponen a las religiones nihilistas y reactivas: *VP*, *I*, 332, y *AC*, 16. Sentido afirmativo del paganismo como religión: *VP*, IV, 464. Sentido activo de los dioses griegos: *GM*, II, 23. El budismo religión nihilista pero sin espíritu de venganza ni sentimiento de culpa: *AC*, 20-23, *VP*, I, 342-243. El tipo personal de Cristo, ausencia de resentimiento, de mala conciencia y de idea de pecado: *AC*, 31-35, 40-41. La famosa fórmula por la que Nietzsche resume su filosofía de la religión: «En el fondo, sólo el Dios *moral* es rechazado», *VP*, III, 482; III, 8. Sobre todos estos textos se apoyan los comentarios que quieren hacer del ateísmo de Nietzsche un ateísmo templado, o incluso que quieren reconciliar a Nietzsche con Dios.

Pero estas observaciones tipológicas corren el peligro de ocultarnos lo esencial. No es que la tipología no sea lo esencial, sino que la única buena tipología es la que tiene en cuenta el siguiente principio: el grado superior o la afinidad de las fuerzas («En cualquier cosa, lo único que importa son los grados superiores»). La religión tiene tantos sentidos como fuerzas capaces de apropiársela. Pero la propia religión es una fuerza en mayor o menor afinidad con las fuerzas que se apoderan de ella o de las que ella misma se apodera. Mientras la religión es poseída por fuerzas de otra naturaleza, no alcanza su grado superior, el único que importa, en el que dejaría de ser un medio. Contrariamente, cuando es conquistada por fuerzas de la misma naturaleza o bien cuando, hecha mayor, se apodera de estas fuerzas y se sacude el yugo de las que la dominan desde su infancia, entonces descubre su propia esencia con su grado superior. Y, siempre que Nietzsche nos habla de una religión activa, de una religión de los fuertes, de una religión sin resentimiento ni mala conciencia, se trata de un estado en el que la religión se halla precisamente subyugada por fuerzas de naturaleza totalmente distinta a la suya y no puede desenmascararse: la religión como «procedimiento de selección y de educación en manos de los filósofos» [3]. Incluso con Cristo, la religión como creencia o como fe permanece completamente subyugada por la fuerza de una práctica, la única en dar «el sentimiento de ser divino» [4]. Como contrapartida, cuando la religión llega a «actuar soberanamente por sí misma», cuando son las demás fuerzas las que deben tomar prestada una máscara para sobrevivir, se paga siempre «a un precio alto y terrible», al mismo tiempo que la religión halla su propia esencia. Por eso, según Nietzsche, *la religión por una parte y la mala conciencia, el resentimiento por otra, están estrechamente relacionadas.* Considerados en su estado bruto, el resentimiento y la mala conciencia representan las fuerzas reactivas, que se apoderan de los elementos de la religión para liberarlos del yugo en el que las fuerzas activas los mantienen. En su estado formal, el resentimiento y la mala

3. *BM,* 62.
4. *AC,* 33.

Tipo	Variedad del tipo	Mecanismo	Principio	Producto	Cualidad de la voluntad de poder
	El sueño y la embriaguez.	Los excitantes de la vida, los estimulantes de la voluntad de poder.	Apolo y Dionysos.	*El artista.*	
Tipo activo: El Señor (las fuerzas activas prevalecen sobre las fuerzas reactivas; las fuerzas reactivas son activadas).	La conciencia: Sistema del aparato reactivo, donde las fuerzas reactivas re-accionan a las excitaciones.	Distinción de la traza y de la excitación (rechazo de la memoria de las huellas).	Facultad de olvido (como principio regulador).	*El aristócrata.*	AFIRMACIÓN
	La cultura: Actividad genérica por la que las fuerzas reactivas son adiestradas y domadas.	Mecanismo de la violencia; *sentido externo* del dolor; instauración de la relación deudor-acreedor; responsabilidad-deuda.	Facultad de memoria: memoria de las palabras (como principio teleológico).	*El individuo-soberano, el legislador.*	
		Triunfo de las fuerzas reactivas			
Tipo reactivo: El Esclavo (las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas; triunfan sin formar una fuerza mayor).	Resentimiento	Aspecto topológico: *Desplazamiento* (desplazamiento de las fuerzas reactivas).	Memoria de las huellas: subida de la memoria de las huellas; confusión de la excitación con la huella.	El hombre que no acaba con nada.	NEGACIÓN
		Aspecto tipológico: *Inversión* (inversión de los valores o de la relación de fuerzas).	Primera FICCIÓN: Proyección reactiva de la imagen invertida.	El perpetuo acusador. (≠ Aristócrata.)	
	Mala conciencia. (Interiorización)	Aspecto topológico: *Retorno* (interiorización de la fuerza).	Fuerza activa separada de lo que puede.	El hombre que multiplica su dolor.	
		Aspecto tipológico: *Cambio de dirección* (interiorización del dolor por cambio de dirección del resentimiento).	Segunda FICCIÓN: Proyección reactiva de la deuda; usurpación de la cultura y formación de rebaños.	*El hombre culpable:* sentido interno del dolor; responsabilidad-culpabilidad. *El hombre domesticado.* (≠ Legislador.)	
	Ideal ascético.	Medios de hacer soportable la mala conciencia y el resentimiento.	Tercera FICCIÓN: Posición de un otro-mundo.	El hombre ascético.	
		Expresión de la voluntad de la nada.		(≠ Artista.)	

conciencia representan las fuerzas reactivas, que se apoderan de los elementos de la religión para liberarlos del yugo en el que las fuerzas activas los mantienen. En su estado formal, el resentimiento y la mala conciencia representan las fuerzas reactivas que la propia religión conquista y desarrolla al ejercer su nueva soberanía. Resentimiento y mala conciencia, éstos son los grados superiores de la religión como tal. El inventor del cristianismo no es Cristo, sino san Pablo, el hombre de la mala conciencia, el hombre del resentimiento. (La pregunta «¿Quién?» aplicada al cristianismo) [5].

La religión no es sólo una fuerza. Las fuerzas reactivas no triunfarían nunca, conduciendo la religión hasta su grado superior, si por su lado la religión no estuviera animada por una voluntad, voluntad que conduce al triunfo a las fuerzas reactivas. Por encima del resentimiento y de la mala conciencia Nietzsche trata del ideal ascético, tercera etapa. Pero igualmente *el ideal ascético estaba presente desde el principio.* Según un primer sentido, el ideal ascético designa el complejo de la mala conciencia y del resentimiento: entrecruza uno con otro, refuerza al uno con el otro. En segundo lugar, expresa el conjunto de los medios por los que la enfermedad del resentimiento, el sufrimiento de la mala conciencia se convierten en vivibles, más aún, se organizan y se propagan; el sacerdote ascético es a la vez jardinero, maestro, pastor, médico. Finalmente, y éste es su sentido más profundo, el ideal ascético expresa la voluntad que hace de triunfar a las fuerzas reactivas. «El ideal ascético expresa una voluntad» [6]. Volvemos a encontrarnos con la idea de una complicidad (no una identidad sino una complicidad) entre las fuerzas reactivas y una for-

5. *AC,* 42: «El alegre mensaje vino seguido muy de cerca por el peor de todos: el de san Pablo. En san Pablo se encarna el tipo contrario al alegre mensajero, el genio en el odio, en la visión del odio, en la implacable lógica del odio. iCuántas cosas este *dysangelista* no habrá sacrificado al odio! En primer lugar al Salvador: lo clavó en *su* cruz». San Pablo es quien ha «inventado» el sentimiento de culpabilidad: «interpretó» la muerte de Cristo como si Cristo muriera por *nuestros pecados (VP,* I, 366 y 390).

6. GM, III, 23.

ma de la voluntad de poder [7]. Las fuerzas reactivas no prevalecerían nunca sin una voluntad que desarrollara las proyecciones, que organizase las ficciones necesarias. La ficción de un otro-mundo en el ideal ascético: esto es lo que acompaña todos los movimientos del resentimiento y de la mala conciencia, esto es lo que permite depreciar la vida y todo lo que es activo en la vida, esto es lo que da al mundo un valor de apariencia o de nada. La ficción de otro mundo estaba ya presente en las demás ficciones como la condición que las hacía posibles. Inversamente, la voluntad de la nada tiene necesidad de las fuerzas reactivas: no sólo no soporta la vida más que bajo su forma reactiva, sino que además tiene necesidad de la fuerza reactiva como del medio por el que la vida *debe* contradecirse, negarse, aniquilarse. ¿Qué serían las fuerzas reactivas separadas de la voluntad de la nada? Pero, ¿qué sería la voluntad de la nada sin las fuerzas reactivas? Quizá se convertiría en algo completamente distinto de lo que vemos que es. El sentido del ideal ascético es pues el siguiente: expresar la afinidad de las fuerzas reactivas con el nihilismo, expresar el nihilismo como «motor» de las fuerzas reactivas.

16. Triunfo de las fuerzas reactivas

La tipología nietzscheana pone en juego toda una psicología de las «profundidades» o de las «cavernas». Especialmente los mecanismos, que corresponden a cada momento del triunfo de las fuerzas reactivas, constituyen una teoría del inconsciente que debería ser confrontada con el conjunto del freudismo. Sin embargo, nos guardaremos de conceder a los conceptos nietzscheanos una significación exclusivamente psicológica. No solamente un tipo es al mismo tiempo una realidad biológica, sociológica, histórica y política; no solamente la metafísica y la teoría del conocimiento dependen de la tipología. Sino que Nietzsche, a través de esta

7. Recordemos que el sacerdote no se confunde con las fuerzas reactivas: las conduce, las lleva hacia el triunfo, saca partido de ellas, les inspira una voluntad de poder (*GM,* III, 15 y 18).

tipología, desarrolla una filosofía que, según él, debería reemplazar a la vieja metafísica y a la crítica trascendental y proporcionar a las ciencias del hombre un nuevo fundamento: la filosofía genealógica, es decir, la filosofía de la voluntad de poder. La voluntad de poder no tiene que ser interpretada psicológicamente, como si la voluntad desease el poder en virtud de un móvil; la genealogía tampoco tiene que ser interpretada como una simple génesis psicológica. (Cf. el cuadro recapitulativo de la pág. 203).

V

EL SUPERHOMBRE: CONTRA LA DIALÉCTICA

1. El nihilismo

En la palabra nihilismo, *nihil* no significa el no-ser, sino en primer lugar un valor de nada. La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la deprecia. La depreciación supone siempre una ficción: se falsea y se deprecia por ficción, se opone algo a la vida por ficción [1]. La vida entera se convierte entonces en irreal, es representada como apariencia, toma en su conjunto un valor de nada. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constituivo de cualquier ficción. Los valores superiores a la vida no se separan de su efecto: la depreciación de la vida, la negación de este mundo. Y si no se separan de este efecto es porque tienen por principio una voluntad de negar, de depreciar. No vayamos a creer que los valores superiores forman un recinto en el que la voluntad se detiene, como si, frente a lo divino, estuviésemos liberados de la obligación de querer. La voluntad no se niega en los valores superiores, sino que los valores superiores se relacionan con una voluntad de negar, de ani-

1. *AC,* 15 (la oposición del sueño y de la ficción).

quilar la vida. «La nada como voluntad»: este concepto de Schopenhauer es sólo un síntoma; significa en primer lugar una voluntad de la nada... «Pero es lo de menos, y sigue siempre siendo una voluntad» [2]. Nihil *en nihilismo significa la negación como cualidad de la voluntad de poder.* En su primer sentido y en su fundamento, nihilismo significa pues: valor de la nada tomado por la vida, ficción de los valores superiores que le dan este valor de la nada, voluntad de la nada expresada en estos valores superiores.

El nihilismo tiene un segundo sentido, más corriente. Ya no ¡significa una voluntad, sino una reacción. Se reacciona contra el mundo suprasensible, se le niega toda validez. Ya no desvalorización de la vida en nombre de valores superiores, sino desvalorización de los propios valores superiores. Desvalorización ya no significa valor de la nada tomado por la vida, sino la nada de los valores, de los valores superiores. La gran noticia se propaga: no hay nada que ver detrás del telón, «los signos distintivos que han sido dados de la verdadera esencia de las cosas son los signos característicos del no-ser, de la nada» [3]. De esta forma, el nihilista niega a Dios, al bien e incluso a lo verdadero, a todas las formas de lo supra-sensible. Nada es verdad, nada está bien, Dios ha muerto. La nada como voluntad no es sólo un síntoma para una voluntad de la nada, sino, en el límite, una negación de cualquier voluntad, un *taedium vitae.* Ya no hay voluntad del hombre ni de la tierra. «Por todas partes nieve, aquí la vida es muda; las últimas cornejas cuya voz se deja oír chillan: ¿para qué? ¡es inútil! ¡nada! ¡ya nada sube y crece aquí!» [4]. Este segundo sentido se había conservado familiar, pero sería incomprensible si no se viera cómo se desprende y supone el primero. Hace un momento se depreciaba la vida desde la altura de los valores superiores, se la negaba en nombre de estos valores. Aquí, al contrario, se permanece sólo con la vida, pero se trata todavía de la vida depreciada, que se desliza ahora en un mundo sin valores, desprovisto de sentido y de finalidad, rodando cada vez más lejos

2. *GM,* III, 28.
3. *Cr. Id.,* «La razón en la filosofía», 6.
4. *GM,* III, 26.

hacia su propia nada. Hace un momento, se oponía la esencia a la apariencia: se hacía de la vida una apariencia. Ahora, se niega la esencia, pero se conserva la apariencia. El primer sentido del nihilismo hallaba su principio en la voluntad de negar como voluntad de poder. El segundo sentido, «pesimismo de la debilidad», halla su principio simplemente en la vida reactiva, en las fuerzas reactivas reducidas a sí mismas. El primer sentido es un *nihilismo negativo;* el segundo sentido, un *nihilismo* reactivo.

2. Análisis de la piedad

La complicidad fundamental entre la voluntad de la nada y las fuerzas reeactivas consiste en esto: la voluntad de la nada es quien hace triunfar a las fuerzas reactivas. Cuando, bajo la voluntad de la nada, la vida universal se convierte en irreal, la vida como vida particular se convierte en reactiva. La vida se convierte en irreal en su conjunto y reactiva en particular contemporáneamente. En su empresa de negar la vida, por una parte la voluntad de la nada tolera la vida reactiva, por otra la necesita. La tolera como estado de la vida cercano a cero, la necesita como medio por el que la vida viene conducida a negarse, a contradecirse. De este modo, en su victoria, las fuerzas reactivas tienen un *testigo,* peor, un *conductor.* Y, ocurre que las fuerzas reactivas, triunfantes, soportan cada vez menos a ese conductor y a ese testigo. Quieren triunfar solas, ya no quieren deber su triunfo a nadie. Quizá desconfían del oscuro final que la voluntad de poder alcanza por su cuenta a través de su propia victoria, quizá temen que esta voluntad de poder no se vuelva contra ellos y a su vez no las destruya. *La vida reactiva rompe su alianza con la voluntad negativa, quiere reinar sola.* He aquí que las fuerzas reactivas proyectan su imagen, pero esta vez para ocupar el lugar de la voluntad que las conducía. ¿Hasta dónde llegarán por este camino? Mejor una no «voluntad» de todo, que esta voluntad demasiado poderosa. Mejor nuestros rebaños sangrantes, que un pastor que nos quiere llevar demasiado lejos. Mejor sólo nuestras fuerzas,

que una voluntad de la que no tenemos necesidad. ¿Hasta dónde llegarán las fuerzas reactivas? *¡Mejor apagarse pasivamente!* El «nihilismo reactivo» en un cierto modo prolonga el «nihilismo negativo»: triunfantes, las fuerzas reactivas ocupan el lugar de este poder de negar que les conducía al triunfo. Pero el «nihilismo pasivo» es la última conclusión del nihilismo reactivo: apagarse pasivamente antes que ser conducido desde fuera.

Esta historia puede contarse también de otra forma. Dios ha muerto, pero, ¿de qué se ha muerto? Se ha muerto de piedad, dice Nietzsche. Unas veces esta muerte es presentada como accidental: viejo y fatigado, cansado de querer, Dios, acaba «por cansarse un día de su piedad demasiado grande» [1]. Otras veces esta muerte es el efecto de un acto criminal: «Su piedad no conocía ningún pudor; se insinuaba en mis dobleces más inmundos. Tenía que morir este curioso entre todos los curiosos, este indiscreto, este misericordioso. A mí me ha visto sin cesar; quiero vengarme de un *testigo* así, o dejar de vivir. El Dios que lo veía todo, hasta al hombre: ¡este Dios debía morir! ¡el hombre no soporta que siga viviendo ni un solo testigo! [2]. ¿Qué es la piedad? Es esta tolerancia por los estados de la vida cercanos a cero. La piedad es amor a la vida, pero a la vida débil, enferma, reactiva. Militante, anuncia la victoria final de los pobres, de los que sufren, de los impotentes, de los pequeños. Divina, les concede esta victoria. *¿Quién* experimenta la piedad? Precisamente el que sólo tolera la vida cuando es reactiva, el que tiene necesidad de esta vida y de este triunfo, el que instala sus templos sobre el terreno pantanoso de una vida semejante. El que odia todo lo que es activo en la vida, el que se sirve de la vida para negar y depreciar la vida, para oponerla a sí misma. La piedad, en el simbolismo de Nietzsche, designa siempre este complejo de la voluntad de la nada y de las fuerzas reactivas, esta afinidad de la una con las otras, esta tolerancia de una respecto a las otras. «La piedad es la práctica del nihilismo... ¡La piedad persuade hacia la nada! No

1. *Z,* IV, «Fuera de servicio»: versión del último Papa.
2. *Z,* IV, «El hombre más horrible»: versión del asesino de Dios.

se habla de la nada, en su lugar se coloca el más allá, o Dios, o la verdadera vida; o el nirvana, la salud, la beatitud. Esta inocencia retórica, que entra en el dominio de la idiosincrasia religiosa y moral, parecerá mucho menos inocente en cuanto se comprenda cuál es la tendencia que se oculta bajo ese manto de palabras sublimes: la enemistad de la vida»[3]. Piedad por la vida reactiva en nombre de valores superiores, piedad de Dios por el hombre reactivo: adivinamos la voluntad que se oculta en este modo de amar la vida, en este Dios de misericordia, en estos valores superiores.

Dios se asfixia de piedad: todo sucede como si la vida reactiva se le metiese por la garganta. El hombre reactivo da muerte a Dios porque ya no soporta su piedad. El hombre reactivo ya no soporta ningún testigo, quiere estar solo con su triunfo, y únicamente con sus fuerzas. *Se pone en el lugar de Dios:* ya no conoce valores superiores a la vida, sino únicamente una vida reactiva que tiene bastante con ella misma, que pretende secretar sus propios valores. Las armas que le dio Dios, el resentimiento, incluso la mala conciencia, todas las figuras de su triunfo, las vuelve contra Dios, las opone a él. El resentimiento se hace ateo, pero este ateísmo es todavía resentimiento, siempre resentimiento, siempre mala conciencia[4]. El hombre reactivo es el asesino de Dios, «el más abominable de los hombres», «rezumando hiel y lleno de oculta vergüenza»[5]. *Reacciona* contra la piedad de Dios: «También en el dominio de la piedad hay un buen gusto; este buen gusto ha acabado diciendo: Quitadnos a este Dios. Mejor quedarnos sin ningún Dios, mejor decidir cada uno con su cabeza, mejor estar loco, mejor ser uno mismo Dios»[6]. ¿Hasta dónde llegará por este camino? Hasta un enorme hastío. Mejor no tener ningún valor que valores superiores, mejor no tener voluntad, mejor la

3. *AC, 1.*

4. Sobre el ateísmo del resentimiento: *VP,* III, 458; cf. *Eh,* II, 1: como opone Nietzsche al ateísmo del *resentimiento* a su propia *agresividad* contra la religión.

5. Z, IV, «El hombre más horrible».

6. *Z,* IV, «Fuera de servicio».

nada como voluntad que una voluntad de la nada. Mejor apagarse pasivamente. Es el *adivino,* «adivino del gran cansancio», quien anuncia las consecuencias de la muerte de Dios: la vida reactiva sola con sí misma, careciendo incluso de la voluntad de desaparecer, soñando en una pasiva extinción. «¡Todo está vacío, todo es igual, todo está cumplido!... Todas las fuentes están secas para nosotros y el mar se ha retirado. El suelo se hunde pero el abismo no quiere tragarnos. ¡Ay! ¿dónde queda todavía un mar en el que sea posible ahogarse?... En verdad, estamos ya demasiado cansados para morirnos» [7]. *El último de los hombres,* ése es el descendiente del asesino de Dios: mejor ninguna voluntad, mejor un único rebaño. «Ya no nos hacemos ni pobres ni ricos: es demasiado penoso. ¿Quién puede querer gobernar todavía? ¿Quién estaría aún dispuesto a obedecer? Es demasiado penoso. *¡Ningún pastor y un único rebaño!* Todos quieren lo mismo, todos son iguales...» [8].

Así explicada, la historia nos conduce aún a la misma conclusión: el *nihilismo negativo* viene sustituido por el *nihilismo reactivo,* el nihilismo reactivo desemboca en el *nihilismo pasivo.* De Dios al asesino de Dios, del asesino de Dios al último hombre. Pero esta conclusión es el saber del adivino. Antes de llegar hasta aquí, cuántas aventuras, cuántas variaciones sobre el tema nihilista. Durante mucho tiempo la vida reactiva se esfuerza en segregar sus propios valores, el hombre reactivo ocupa el lugar de Dios: la adaptación, la evolución, el progreso, la felicidad para todos, el bien de la comunidad: el Hombre-Dios, el hombre moral, el hombre verídico, el hombre social. Éstos son los nuevos valores que nos son propuestos en lugar de Dios. Los últimos hombres dicen todavía: «Hemos inventado la felicidad» [9]. ¿Por qué el hombre habría matado a Dios, sino es para ocupar el lugar aún caliente? Heidegger observa, comentando a Nietzsche: «Si Dios

7. *Z,* II, «El adivino». *GS,* 125: «¿No vamos errando como por una infinita nada? ¿No sentimos el aliento del vacío sobre nuestro rostro? ¿No hace más frío? ¿No es siempre de noche, cada vez más noches?».
8. *Z,* Prólogo, 5.
9. *Z,* Prólogo, 5.

ha abandonado su lugar en el mundo suprasensible, este lugar, aunque vacío, continúa estando. La región vacante del mundo suprasensible y del mundo ideal puede ser mantenida. El lugar vacío, en cierto modo, pide incluso ser ocupado de nuevo, y sustituir el Dios desaparecido por otra cosa» [10]. Más aún: es siempre la misma vida, esta vida que se beneficiaba en primer lugar de la depreciación de la vida en su conjunto, esta vida que se aprovechaba de la voluntad de la nada para conseguir su victoria, esta vida que triunfaba en los templos de Dios, a la sombra de los valores superiores; después, en segundo lugar, esta vida que ocupa el lugar de Dios, quien se rebela contra el principio de su propio triunfo y no reconoce más valores que los suyos; finalmente, esta vida extenuada que preferirá no querer, apagarse pasivamente, antes que ser animada por una voluntad que la sobrepase. Sigue siendo siempre la misma vida: vida depreciada, reducida a su forma reactiva. Los valores pueden cambiar, renovarse y hasta desaparecer. Lo que no cambia y no desaparece, es la perspectiva nihilista que preside esta historia desde el principio hasta el fin, y de la que derivan al mismo tiempo todos estos valores y su ausencia. Por eso Nietzsche puede pensar que el nihilismo no es un acontecimiento en la historia, sino el motor de la historia del hombre como historia universal. *Nihilismo negativo, reactivo y pasivo:* para Nietzsche se trata de una sola y misma historia jalonada por el judaismo, el cristianismo, la reforma, el librepensamiento, la ideología democrática y socialista, etc. Hasta el último hombre [11].

10. Heidegger, *Holzwege* («la frase de Nietzsche: Dios ha muerto»).
11. Nietzsche no siente afecto por la historia europea. El budismo le parece una religión del nihilismo pasivo; el budismo da incluso al nihilismo una cierta nobleza. Del mismo modo Nietzsche cree que Oriente está más adelantado que Europa: el cristianismo permanece aún en los estados negativo y reactivo del nihilismo.

3. Dios ha muerto

Las premisas especulativas ponen en juego la idea de Dios desde el punto de vista de la forma. Dios no existe, o existe, en tanto que su idea implique o no implique contradicción. Pero la fórmula «Dios ha muerto» es de otra naturaleza: hace depender la existencia de Dios de una síntesis, opera la síntesis de la idea de Dios con el tiempo, con el futuro, con la historia, con el hombre. Dice simultáneamente: Dios ha existido *y* ha muerto *y* resucitará, Dios se ha hecho Hombre *y* el Hombre se ha hecho Dios. La fórmula «Dios ha muerto» no es una proposición especulativa, sino una proposición dramática, la proposición dramática por excelencia. No puede hacerse de Dios el objeto de un conocimiento sintético sin incorpararle la muerte. La existencia o la no-existencia dejan de ser determinaciones relativas correspondientes a las fuerzas que entran en síntesis con la idea de Dios o en la idea de Dios. La proposición dramática es sintética, luego, esencialmente pluralista, tipológica y diferencial. ¿Quién muere, y quién da muerte a Dios? «Cuando mueren los dioses, mueren siempre con varias clases de muertes» [1].

1.° *Desde el punto de vista del nihilismo negativo: momento del conocimiento judío y cristiano.* La idea de Dios expresa la voluntad de la nada, la depreciación de la vida; «cuando no se coloca el centro de gravedad de la vida en la vida, sino en el más allá, *en la nada,* se ha quitado a la vida su centro de gravedad» [2]. Pero la depreciación, el odio a la vida en su conjunto, entraña una glorificación de la vida reactiva en particular: ellos, los malos, los pecadores... nosotros los buenos. El principio y la consecuencia. La conciencia judía o conciencia del resentimiento (tras la hermosa época de los reyes de Israel) presenta estos dos aspectos se hallan en una relación de premisas y conclusión, de principio y de consecuencia, que este amor es la consecuencia de este odio. Hay que hacer a la voluntad de la nada más seductora opo-

1. *Z,* IV, «Fuera de servicio»
2. *AC,* 43,

niendo un aspecto a otro, haciendo del amor una antítesis del odio. El Dios judío da muerte a su hijo para hacerlo independiente de sí mismo y del pueblo judío: éste es el primer sentido de la muerte de Dios [3]. Ni Saturno tenía esta sutileza en sus movimientos. La conciencia judía da muerte a Dios en la persona del Hijo. Inventa un Dios del amor que padecería odio, en vez de hallar sus premisas y su principio. La conciencia judía hace a Dios, en su Hijo, independiente de las premisas judías. Al dar muerte a Dios ha hallado la manera de hacer de *su* Dios un Dios universal «para todos» y verdaderamente cosmopolita [4].

El Dios cristiano es, pues, el Dios judío, pero hecho cosmopolita, conclusión separada de sus premisas. En la cruz, Dios deja de aparecer como judío. Del mismo modo, en la cruz, muere el viejo Dios y nace el nuevo Dios. Nace huérfano y se vuelve a hacer un padre a su imagen: Dios de amor, pero este amor es aún el de la vida reactiva. He aquí el segundo sentido de la muerte de Dios: el Padre muere, el Hijo nos vuelve a hacer un Dios. El Hijo sólo nos pide creer en él, amarlo como él nos ama, convertirnos en reactivos para evitar el odio. En lugar de un padre que nos daba miedo, un hijo que pide un poco de confianza, un poco de creencia [5]. Aparentemente distanciado de sus premisas odiosas, el amor de la vida reactiva debe valerse por sí mismo y convertirse en lo universal para la conciencia cristiana.

3. *GM, I,* 8: «¿No es por la oculta magia negra de una política verdaderamente grandiosa de la venganza, de una venganza previsora, subterránea, lenta en coger y en calcular sus golpes, que la propia Israel debió renegar y crucificar frente al mundo el verdadero instrumento de su venganza, como si este instrumento fuera su enemigo mortal, a fin de que el mundo entero, es decir, todos los enemigos de Israel, tuvieran menos escrúpulos en morder de sus encantos?»

4. *AC,* 17: «En otro tiempo, Dios sólo tenía a su pueblo, su pueblo elegido. A partir de entonces se fue al extranjero, como su pueblo, se puso a viajar sin estar nunca en el mismo sitio: hasta que en todas partes estuvo en su casa, el gran cosmopolita».

5. El tema de la muerte de Dios, interpretado como fuerte del Padre, gozó del favor del romanticismo: por ejemplo Juan-Pablo (*Choix de revés).* Nietzsche da sobre esto una versión admirable en *VO,* 84: al estar ausente el guardián de la prisión, un prisionero sale de la fila y dice en voz alta:

«Yo soy el hijo del guardián de la prisión y tengo todo el poder sobre

Tercer sentido de la muerte de Dios: san Pablo se apodera de esta muerte, da de ella una interpretación que constituye el cristianismo. Los Evangelios fueron quienes empezaron, san Pablo lleva hasta la perfección una grandiosa falsificación. Primero, ¡Cristo habría muerto por nuestros *pecados!* El creador habría ofrecido su propio hijo, se habría pagado con su propio hijo, tan inmensa era la deuda del deudor. El padre ya no mata a su hijo para hacerle independiente, sino por nosotros, por nuestra causa [6]. Dios lleva a su hijo a la cruz por amor; nosotros responderemos a este amor siempre que nos sintamos culpables, culpables de esta muerte y que la reparemos acusándonos, pagando los intereses de la deuda. Bajo el amor de Dios, bajo el sacrificio de su hijo, toda la vida se convierte en reactiva. La vida muere, pero renace como reactiva. La vida reactiva es el contenido de la supervivencia como tal, el contenido de la resurrección. Sólo ella es la elegida por Dios, sólo ella tiene gracia ante Dios, ante la voluntad de la nada. El Dios crucificado *resucita:* ésta es la otra falsificación de san Pablo, la resurrección de Cristo y nuestra supervivencia, la unidad del amor y de la vida reactiva. Ya no es el padre que da muerte al hijo, ya no es el hijo que da muerte al padre: el padre muere en el hijo, el hijo resucita en el padre, por nosotros, por nuestra causa. «En el fondo san Pablo no podía utilizar de ninguna forma la vida del Salvador, necesitaba la muerte

él. Puedo salvaros, quiero salvaros. Pero, por supuesto, sólo salvaré a aquéllos que *crean* que soy el hijo del guardián de la prisión». Entonces se corre la noticia de que el guardián de la prisión «acaba de morir súbitamente». El hijo vuelve a hablar: «Ya os lo he dicho, dejaré libre a todo el que tenga fe en mí, lo afirmo con la misma certeza con la que afirmo que mi padre todavía está vivo». Esta exigencia cristiana: tener creyentes, es denunciada muy a menudo por Nietzsche. *Z,* II, «Poetas»: «La fe no salva, la fe en mí mismo menos que cualquier otra». *EH,* IV, 1: «No quiero creyentes, creo que soy demasiado malo para esto, yo no creo ni en mí mismo. No hablo nunca a las masas... Tengo un miedo espantoso de que un día se me quiera canonizar».

6. Primer elemento de la interpretación de san Pablo, *AC,* 42, 49; *VP,* I, 390.

en la cruz, y aún alguna cosa más...»: la resurrección[7]. En la conciencia cristiana, no sólo se oculta el resentimiento, sino que se le cambia de dirección: la conciencia judía era conciencia del resentimiento, la conciencia cristiana es mala conciencia. La conciencia cristiana es la conciencia judía invertida: el amor a la vida, pero como vida reactiva, se ha convertido en lo universal; el amor se ha convertido en principio, el odio siempre vivaz aparece sólo como una consecuencia de este amor, el medio contra lo que se resiste a ese amor. Jesús guerrero, Jesús lleno de odio, pero por amor.

2° *Desde el punto de vista del nihilismo reactivo: momento de la conciencia europea.* Hasta ahora la muerte de Dios significa la síntesis en la idea de Dios de la voluntad de la nada y de la vida reactiva. Esta síntesis tiene proporciones diversas. Pero en la medida en que la vida reactiva se convierte en lo esencial, el cristianismo nos conduce a una extraña salida. Nos dice que somos nosotros los que damos muerte a Dios. Con ello segrega su propio ateísmo, ateísmo de la mala conciencia y del resentimiento. La vida reactiva en lugar de la voluntad divina, el Hombre reactivo en el lugar de Dios, el Hombre-Dios no ya el Dios-Hombre, el *Hombre europeo.* El hombre ha matado a Dios, pero ¿quién ha matado a Dios? El hombre reactivo «el hombre más horrible». La voluntad divina, la voluntad de la nada no toleraría más vida que la vida reactiva; ésta ya no tolera ningún Dios, no soporta la piedad de Dios, toma al pie de la letra lo del sacrificio, lo ahoga en la trampa de su misericordia. Le impide resucitar, se sienta sobre la tapa. En lugar de correlación entre la voluntad divina y la vida reactiva, desplazamiento, reemplazamiento de Dios por el hombre reactivo. He aquí el cuarto sentido de la muerte de Dios: Dios se asfixia por amor a la vida reactiva, Dios ha sido ahogado por el ingrato a quien ama demasiado.

3.° *Desde el punto de vista del nihilismo pasivo: momento de la conciencia budista.* Si se dejan a un lado las falsificaciones que

7. *AC,* 42. Segundo elemento de la interpretación de san Pablo, *AC, 42,* 43; *VP,* I, 390.

empiezan con los Evangelios y que hallan su forma definitiva en san Pablo, ¿qué queda de Cristo, cuál es *su tipo personal,* cuál el sentido de su muerte? Debe iluminarnos lo que Nietzsche llama «la abierta contradicción del Evangelio». Lo que los textos nos dejan adivinar del verdadero Cristo: el *alegre mensaje* que aportaba, la *supresión* de la idea de pecado, la *ausencia* de cualquier resentimiento y de cualquier espíritu de venganza, el *rechazo* de cualquier guerra incluso como consecuencia, la *revelación* de un reino de Dios aquí abajo como estado del corazón, y sobre todo *la aceptación de la muerte como prueba de su doctrina*[8]. Nos damos cuenta de dónde quiere ir a parar Nietzsche: Cristo era lo contrario de aquello en que lo convirtió san Pablo, el Cristo verdadero era una especie de Buda, «un Buda sobre un terreno poco hindú»[9]. Era demasiado avanzado para su época, para su medio: ya enseñaba a a vida reactiva a morir serenamente, a apagarse serenamente, mostraba su verdadera salida a la vida reactiva cuando ésta estaba todavía debatiéndose contra la voluntad de poder. Ofrecía un hedonismo a la vida reactiva, una nobleza al último de los hombres, cuando los hombres estaban todavía preguntándose si ocuparían o no el lugar de Dios. Ofrecía una nobleza al nihilismo pasivo, cuando los hombres se encontraban todavía en el nihilismo negativo, cuando empezaba apenas el nihilismo reactivo. Más allá de la mala conciencia y del resentimiento, Jesús daba una lección al hombre reactivo: le enseñaba a morir. Era el más

8. *AC,* 33, 34, 35, 40. El verdadero Cristo, según Nietzsche, no llama a una creencia, aporta una práctica: «La vida del Salvador no era más que esta práctica, tampoco su muerte fue otra cosa... No resiste, no defiende su derecho, no da un paso para alejar de él la cosa extrema, más aún, la provoca. Reza, sufre y ama con los que le hacen daño. Ni defenderse, ni encolerizarse, ni responsabilizarse. Pero también no resistir al mal, amar el mal... Por su muerte, Jesús no podía querer otra cosa, en sí, que dar la prueba más deslumbrante de su doctrina».

9. *AC,* 31. *AC,* 42: «Un nuevo esfuerzo, hace un instante espontáneo, hacia un movimiento de apaciguamiento budista»; *VP, I,* 390: «El cristianismo es un ingenuo comienzo de pacifismo budista, surgido del mismo rebaño que anima cl resentimiento».

dulce de los decadentes, el más interesante [10]. Cristo no era ni judío ni cristiano, sino budista; más próximo al Dalai-Lama que al Papa. Tan adelantado respecto a su país, a su medio, que su muerte tuvo que ser deformada, toda su historia falsificada, retrocedida, puesta al servicio de los estados precedentes, desviada en provecho del nihilismo reactivo o negativo. «Torcida y transformada por san Pablo en una doctrina de misterios paganos que acaba por conciliarse con toda la organización política... y por aprender a hacer la guerra, a condenar, a torturar, a juzgar, a odiar»: el odio convertido en medio de ese Cristo tan dulce [11]. Porque la diferencia entre el budismo y el cristianismo oficial de san Pablo es ésta: el budismo es la religión del nihilismo pasivo, «el budismo es una religión para el fin y el cansancio de la civilización; el cristianismo no se encuentra aún con esta civilización, pero la crea si es necesario» [12]. La peculiaridad de la historia cristiana y europea es realizar, con hierro y con fuego, un fin que, por otra parte, existe ya y ha sido naturalmente alcanzado: la conclusión del nihilismo. Lo que el budismo había llegado a vivir como fin realizado, como perfección alcanzada, el cristianismo lo vive solamente como motor. No está excluido que consiga este fin; no está excluido que el cristianismo desemboque en una «práctica» despojada de toda la mitología pablista, no está excluido que encuentre la verdadera práctica de Cristo. «El budismo progresa en silencio en toda Europa» [13]. Pero, cuánto odio y cuántas guerras para llegar aquí. Cristo personalmente se había instalado en este último fin, lo había alcanzado en un vuelo, pájaro de Buda en un medio que no era budista. Al contrario, para que este fin sea también el del cristianismo, éste tiene que pasar de nuevo por todos los estados del nihilismo, a la salida de una larga y terrible política de venganza.

10. *AC*, 31.
11. *VP*, I, 390.
12. *AC*, *22*.
13. *VP*, III, 87.

4. Contra el hegelianismo

A lo largo de esta filosofía de la historia y de la religión no vamos a encontrar ninguna cita, ni siquiera ninguna caricatura de las concepciones de Hegel. La relación es más profunda, la diferencia es más profunda. Dios ha muerto, Dios se ha hecho Hombre, el Hombre se ha hecho Dios: Nietzsche, a diferencia de sus predecesores, no cree en esta muerte. No apuesta sobre esta cruz. Es decir: no hace de esta muerte un acontecimiento que posea santidad en sí. La muerte de Dios tiene tanto sentido como fuerzas capaces de apoderarse de Cristo y de hacerlo morir; pero, precisamente, aún esperamos a las fuerzas o al poder que llevarían a esta muerte hasta su grado superior, y harían de esta muerte algo distinto a una muerte aparente y abstracta. Contra todo el romanticismo, contra toda la dialéctica, Nietzsche desconfía de la muerte de Dios. Con él desaparece la edad de la ingenua confianza, en la que tan pronto se celebraba la reconciliación del hombre con Dios, como la sustitución de Dios por el hombre. Nietzsche no tiene fe en los grandes hechos febriles [1]. Un hecho requiere mucho silencio y tiempo hasta que halla finalmente las fuerzas que le proporcionan una esencia. Sin duda, también para Hegel, se requiere tiempo para que un hecho consiga su verdadera esencia. Pero este tiempo sólo es necesario para que el sentido, tal como es «en sí», se convierta también en «por sí». La muerte de Cristo interpretada por Hegel significa la oposición superada, la reconciliación de lo finito y de lo infinito, la unidad de Dios y del individuo, de lo inmutable y de lo particular; y la conciencia cristiana tendrá que pasar por otras figuras de la oposición hasta que esta unidad se convierta también por sí misma en lo que ya es en sí. El tiempo del que habla Nietzsche, al contrario, es necesario para la formación de fuerzas que concedan a la muerte de Dios un sentido que no poseía en sí, que le apor-

1. *Z*, II, «Grandes acontecimientos»: «He perdido la fe en los grandes acontecimientos, desde que hay muchos gritos y humo alrededor... Y, ¡confiésalo! Poco era lo conseguido cuando se disipaban tu estruendo y tu humareda».

ten una esencia determinada como el espléndido regalo de la exterioridad. En Hegel, la diversidad de los sentidos, la elección de la esencia, la necesidad del tiempo, son otras tantas apariencias [2].

Universal y singular, inmutable y particular, infinito y finito, ¿qué es todo esto? Sólo síntomas. ¿Quién es este particular, este singular, este finito? y, ¿qué es este universal, este inmutable, este infinito? Uno es sujeto, pero, *¿quién* es este sujeto, qué fuerzas? Otro es predicado u objeto, pero, *¿de qué voluntad* es «objeto»? La dialéctica no llega ni siquiera a aflorar la interpretación, no sobrepasa jamás el ámbito de los síntomas. Confunde la interpretación con el desarrollo del síntoma no interpretado. Por eso, en materia de desarrollo y de cambio, no concibe nada más profundo que una permutación abstracta, en la que el sujeto se convierte en predicado, y el predicado pasa a ser sujeto. Pero el que es sujeto y el que es predicado no han cambiado, al final aparecen tan poco determinados como al principio, lo menos interpretados posible; todo ha sucedido en las regiones medias. No podemos asombrarnos de que la dialéctica proceda por oposición, desarrollo de la oposición o contradicción. La dialéctica ignora el elemento real del que proceden las fuerzas, sus cualidades y sus relaciones; de este elemento conoce tan sólo la imagen invertida que se refleja en los síntomas considerados en abstracto. La oposición puede ser la ley de la relación entre los productos abstractos, pero la diferencia es el único principio de génesis o de producción, el que produce la oposición como simple apariencia. La dialéctica se nutre de oposiciones porque ignora los mecanismos diferenciales diversamente sutiles y subterráneos: los desplazamientos topológicos, las variaciones tipológicas. En un ejemplo grato a Nietzsche se observa con mucha claridad: toda su teoría de la mala

2. Sobre la muerte de Dios y su sentido en la filosofía de Hegel, cf. los comentarios esenciales de Walh *(La infelicidad de la conciencia en la filosofía de Hegel)* y de Hyppolite *(Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu).* Y también el excelente artículo de Birault (L'Onotothéo-logique hégelienne et la dialectique, en *Tijdschrift vooz Philosophie,* 1958).

conciencia debe ser entendida como una reinterpretación de la conciencia infeliz hegeliana; esta conciencia, aparentemente destrozada, halla su sentido en las relaciones diferenciales de fuerzas que se ocultan bajo fingidas oposiciones. De igual modo, la relación del cristianismo con el judaismo no deja subsistir la oposición, más que como cubierta y como pretexto. Destituida de todas sus ambiciones, la oposición deja de ser formativa, motriz y coordinadora: un síntoma, sólo un síntoma para interpretar. Destituida de su pretensión de rendir cuentas de la diferencia, la contradicción aparece tal cual es: perpetuo contrasentido sobre la propia diferencia, confusa inversión de la genealogía. En verdad, desde el punto de vista del genealogista, el trabajo de lo negativo es sólo una grosera aproximación a los juegos de la voluntad de poder. Al considerar los síntomas en abstracto, al hacer del movimiento de la apariencia la ley genética de las cosas, al no retener del principio más que una imagen invertida, toda la dialéctica opera y se mueve en el elemento de la *ficción.* ¿Cómo no van a ser ficticias sus soluciones, si los propios problemas son ficticios? De ninguna ficción deja de hacerse un momento del espíritu, uno de sus propios momentos. Andar con los pies en el aire no es algo que un dialéctico pueda reprochar a otro, es el carácter fundamental de la propia dialéctica. En esta posición, ¿cómo puede conservar una mirada crítica? La obra de Nietzsche va dirigida contra la dialéctica de tres maneras: la dialéctica desconoce el sentido, porque ignora la naturaleza de las fuerzas que se apropian concretamente de los fenómenos; desconoce la esencia, porque ignora el elemento real del que derivan las fuerzas, sus cualidades y sus relaciones; desconoce el cambio y la transformación, porque se contenta con operar permutaciones entre términos abstractos e irreales.

Todas estas insuficiencias tienen un mismo origen: la ignorancia de la pregunta: ¿Quién? Siempre el mismo desprecio socrático por el arte de los sofistas. Se nos anuncia a la manera hegeliana que el hombre y Dios se reconcilian, y también que la religión y la filosofía se reconcilian. Se nos anuncia a la manera de Feuerbach que el hombre ocupa el lugar de Dios, que recupera lo

divino como su propio bien o su esencia, y también que la teología se convierte en antropología. Pero, *¿quién es hombre y qué es Dios? ¿quién es particular, qué es lo universal?* Feuerbach dice que el hombre ha cambiado, que se ha hecho Dios; Dios ha cambiado, la esencia de Dios se ha convertido en la esencia del hombre. Pero el que es Hombre no ha cambiado; el hombre reactivo, el esclavo, que no deja de ser esclavo por presentarse como Dios, siempre el esclavo, máquina de fabricar lo divino. Lo que es Dios tampoco ha cambiado: siempre lo divino, siempre el Ser supremo, máquina de fabricar esclavos. Lo que ha cambiado, o mejor dicho, lo que ha intercambiado sus determinaciones es el concepto intermediario, son los términos medios que lo mismo pueden ser sujeto o predicado uno de otro: Dios o el Hombre [3].

Dios se hace Hombre, el Hombre se convierte en Dios. Pero, ¿quién es Hombre? Siempre el ser reactivo, el representante, el sujeto de una vida débil y depreciada. ¿Qué es Dios? Siempre el Ser supremo como medio de depreciar la vida, «objeto» de 1 a voluntad de la nada, «predicado» del nihilismo. Antes y después de la muerte de Dios, el hombre sigue siendo «quién es» como Dios sigue siendo «lo que es»: fuerzas reactivas y voluntad de la nada. La dialéctica nos anuncia la reconciliación del Hombre con Dios. Pero, ¿qué es esta reconciliación, sino la vieja complicidad, la vieja afinidad de la voluntad de la nada con la vida reactiva? La dialéctica nos anuncia la sustitución de Dios por el Hombre. Pero, ¿qué es esta sustitución, sino la vida reactiva en el lugar de la voluntad de la nada, la vida reactiva produciendo ahora sus propios valores? En este punto, parece que toda la dialéctica se mueva en los límites de las fuerzas reactivas, que evolucione totalmente hacia la perspectiva nihilista. Precisamente, existe un punto de vista desde el que la oposición aparece como el elemento

3. A las críticas de Stirner, Feuerbach convenía: dejo subsistir los predicados de Dios, «pero (yo) debo dejarlos subsistir, sin lo que (yo) no podía siquiera dejar subsistir la naturaleza del hombre; ya que Dios es un ser compuesto de realidades, es decir, de predicados de la naturaleza y de la humanidad» (cf. La esencia del cristianismo en su relación con lo Único y su propiedad, *Manifestes philosophiques,* [P.U.F.]).

genético de la fuerza; es el punto de vista de las fuerzas reactivas. Visto desde el lado de las fuerzas reactivas, el elemento diferencial está invertido, reflejado al revés, convertido en oposición. Existe una perspectiva que opone la ficción a lo real, que desarrolla la ficción como el medio por el que triunfan las fuerzas reactivas; es el nihilismo, la perspectiva nihilista. El trabajo de lo negativo está al servicio de una voluntad. Basta preguntar: ¿cuál es esta voluntad? para presentir la esencia de la dialéctica. El descubrimiento grato a la dialéctica es la conciencia infeliz, el profundizamiento de la conciencia infeliz, la solución de la conciencia infeliz, la glorificación de la conciencia infeliz y de sus recursos. *Las fuerzas reactivas son las que se expresan en la oposición, la voluntad de la nada la que se expresa en el trabajo de lo negativo.* La dialéctica es la ideología natural del resentimiento, de la mala conciencia. Es el pensamiento en la perspectiva del nihilismo y desde el punto de vista de las fuerzas reactivas. Del principio al fin está fundamentalmente pensada como cristiana: impotente para crear nuevas formas de pensar, nuevas maneras de sentir. La muerte de Dios, gran acontecimiento dialéctico y ardiente; pero acontecimiento que se queda en el estrépito de las fuerzas reactivas, en el humo del nihilismo.

5. Los avatares de la dialéctica

En la historia de la dialéctica Stirner ocupa un lugar aparte, el último, el lugar extremo. Stirner fue aquel dialéctico audaz que intentó conciliar la dialéctica con el arte de los sofistas. Supo hallar el camino de la pregunta: ¿Quién? Supo convertirla en la pregunta esencial contra Hegel, Bauer, y Feuerbach contemporáneamente. «La pregunta: ¿Qué es el hombre? se convierte en: ¿Quién es el hombre? y eres Tú el que debe responder. ¿Qué es? apuntaba hacia el concepto a realizar; empezando por *quién es,* la pregunta desaparece, ya que la respuesta está personalmente presente en el que interroga» [1]. En otras palabras, basta for-

1. Stirner, *Lo único y su propiedad,* p. 449. Sobre Stirner, Feuerbach

mular la pregunta: ¿Quién? para conducir a la dialéctica a su verdadera salida: *saltus mortalis.* Feuerbach anunciaba al Hombre en lugar de Dios. Pero *yo* ya no soy el hombre o el ser genérico, ya no soy la esencia del hombre que no era Dios y la esencia de Dios. Se hace la permutación del Hombre y de Dios; pero el trabajo de lo negativo, una vez desencadenado, está ahí para decirnos: Todavía no eres Tú. «Yo no soy ni Dios ni Hombre, no soy ni la esencia suprema ni mi esencia, y en el fondo es lo mismo que conciba la esencia en mí o fuera de mí». «Como el hombre no representa más que otro ser supremo, el ser supremo, en definitiva, sólo ha sufrido una simple metamorfosis, y el temor del Hombre es sólo un aspecto diferente del temor de Dios» [2]. Nietzsche dirá: el hombre más abominable, habiendo matado a Dios porque no soportaba su piedad, sigue siendo el blanco de la piedad de los Hombres [3].

El motor especulativo de la dialéctica es la contradicción y su solución. Pero su motor práctico es la alienación y la supresión de la alienación, la alienación y la reapropiación. La dialéctica revela aquí su verdadera naturaleza: arte sumarial entre todos, arte de discutir sobre las propiedades y cambiar de propietarios, arte del resentimiento. Una vez más Stirner ha alcanzado la verdad de la dialéctica en el título de su libro: *Lo único y su propiedad.* Considera que la libertad hegeliana aparece como un concepto abstracto; «no tengo nada contra la libertad, pero te deseo algo más que la libertad. Tú, no sólo tendrías que ser desembarazado de lo que no quieres, también tendrías que poseer lo que quieres, no tendrías solamente que ser un hombre libre, tendrías que ser igualmente un propietario». Pero, ¿quién se apropia o se reapropia? ¿cuál es la instancia reapropiadora? El espíritu objetivo de Hegel, el saber absoluto, ¿no siguen siendo una alienación, una forma espiritual y refinada de alienación? ¿La conciencia de sí

y sus relaciones, cf. los libros de Arvon: *Aux sources de l'existencialisme: Max Stirner; Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacre* (P.U.F.).

2. Stirner, págs. 36, 220.

3. *Z,* IV, «El más abominable de los hombres».

mismo de Bauer, la crítica humana, pura o absoluta? ¿El ser genérico de Feuerbach, el hombre en tanto que especie, esencia y ser sensible? No soy *nada* de todo esto. Stirner demuestra sin dificultad que la idea, la conciencia o la especie, son otras tantas alienaciones como lo era la teología tradicional. Las reapropiaciones relativas siguen siendo alienaciones absolutas. Rivalizando con la teología, la antropología hace de mí la propiedad del Hombre. Pero la dialéctica no se detendrá hasta que yo no me convierta en propietario... Libre de desembocar en la nada, si es necesario. Al mismo tiempo que la instancia reapropiadora disminuye en altura, anchura y profundidad, el acto de reapropiar cambia de sentido, ejerciéndose sobre una base cada vez más exigua. En Hegel, se trataba de una reconciliación: la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la religión, con el Estado, con la Iglesia, con todas las fuerzas que alimentaban la suya. Sabemos lo que significan las famosas transformaciones hegelianas: no olvidan conservar piadosamente. La trascendencia permanece como trascendencia en el seno de lo inmanente. Con Feuerbach, el sentido de «reapropiar» cambia: menos reconciliación que recuperación, recuperación humana de las propiedades trascendentes. Nada se conserva, excepto lo humano «como ser absoluto y divino». Pero esta conservación, esta última alienación, desaparece con Stirner: el Estado y la religión, pero también la esencia humana, se niegan en el YO, que no se reconcilia con nada porque lo aniquila todo, por su propio «poder», por su propio «comercio», por su propio «placer». Superar la alienación significa entonces, pura y simplemente, aniquilación, recuperación que no deja subsistir nada de lo que recupera: «El yo no es todo, pero lo destruye todo» [4].

El yo que todo lo aniquila es también el yo que no es nada: «Sólo el yo que se descompone, el yo que nunca es realmente yo». «Soy el dueño de mi poder, y lo soy cuando me sé único. En lo único el poseedor retorna al nada creador del que ha surgido. Cualquier ser superior a mí, sea Dios o Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad y palidece frente al sol de esta con-

4. Stirner, pág. 216.

ciencia. Si baso mi causa en mí, el único, ésta reposa sobre su creador efímero y perecedero que se devora a sí mismo, y yo puedo decir: no he basado mi causa sobre Nada» [5]. El libro de Stirner tenía un triple interés: *un profundo análisis de la insuficiencia de las reapropiaciones en sus predecesores; el descubrimiento de la relación esencial entre la dialéctica y una teoría del yo, siendo únicamente el yo la instancia reapropiadora; una visión profunda de lo que era la conclusión de la dialéctica, con el yo, en el yo.* La historia en general y el hegelianismo en particular hallaban su salida, pero también su mayor disolución, en un nihilismo triunfante. La dialéctica ama y controla la historia, pero ella misma tiene historia por la que sufre y que no controla. El sentido de la historia y de la dialéctica reunidas no es la realización de la razón, de la libertad ni del hombre en tanto que especie, sino el nihilismo, nada más que el nihilismo. *Stirner es el dialéctico que revela el nihilismo como verdad de la dialéctica.* Le basta formular la pregunta: ¿Quién? El yo único restituye a la nada todo lo que no es él, y esta nada es precisamente su propia nada, la propia nada del yo. Stirner es demasiado dialéctico para pensar en términos que no sean de propiedad, de alienación y de reapropiación. Pero demasiado exigente para no ver a dónde conduce este pensamiento: al yo que no es nada, al nihilismo. Entonces el problema de Marx, en la *Ideología alemana,* halla uno de sus sentidos más importantes: para Marx se trata de detener este fatal deslizamiento. Acepta el descubrimiento de Stirner, la dialéctica como teoría del yo. En un punto, da la razón a Stirner: la especie humana de Feuerbach sigue siendo una alienación. Pero el yo de Stirner, a su vez, es una abstracción, una proyección del egoísmo burgués. Marx elabora su famosa doctrina del yo condicionado: la especie y el individuo, el ser genérico y el particular, lo social y el egoísmo, se reconcilian en el yo condicionado según las relaciones históricas y sociales. ¿Es suficiente? ¿qué es la especie y *quién* es individuo? ¿ha encontrado la dialéctica un punto de equilibrio y de llegada, o únicamente un último avatar, el

5. Stirner, págs. 216, 449.

avatar socialista antes de la conclusión nihilista? Realmente es difícil detener a la dialéctica *y a la* historia sobre la pendiente común por la que se arrastran la una a la otra: ¿hace otra cosa Marx que señalar una última etapa antes del fin, la etapa proletaria? [6]

6. Nietzsche y la dialéctica

Tenemos plenos motivos para suponer en Nietzsche un conocimiento profundo del movimiento hegeliano, desde Hegel hasta el propio Stirner. Los conocimientos filosóficos de un autor no se valoran por las citas que utiliza, ni según la relación de bibliotecas siempre fantasistas y conjeturales, sino según las direcciones apologéticas o polémicas de su obra. No entenderemos bien el conjunto de la obra de Nietzsche si no vemos «contra quién» van dirigidos los principales conceptos. Los temas hegelianos están presentes en esta obra como el enemigo que se combate. Nietzsche denuncia sin cesar: *el carácter teológico y cristiano de la filosofía alemana* (el «seminario de Tubingue») — *la impotencia de esta filosofía para salir de la perspectiva nihilista* (nihilismo negativo de Hegel, nihilismo reactivo de Feuerbach, nihilismo extremo de Stirner) — *la incapacidad de esta filosofía para desembocar en algo que no sea el yo, el hombre o los fantasmas de lo humano*

6. Merleau-Ponty escribió un bello libro sobre *Las aventuras de la dialéctica.* Entre otras cosas, denuncia la aventura objetivista, que se apoya «en la ilusión de una *negación* realizada en la historia y en su materia» (pág. 123) o que «concentra toda la negatividad en una formación histórica existente: la clase proletaria» (pág. 278). Esta ilusión comporta necesariamente la formación de un cuerpo cualificado: «los funcionarios de lo negativo» (pág. 184). Pero si queremos mantener la dialéctica en el terreno de una subjetividad y una intersubjetividad móviles, es muy dudoso que se escape al nihilismo organizado. Hay figuras de la conciencia que ya son funcionarios de lo negativo. La dialéctica tiene menos aventuras que avatares; naturalista u ontológica, objetiva o subjetiva, es, diría Nietzsche, nihilista por principio; y la imagen que ofrece de la positividad es siempre una imagen negativa o invertida.

(el superhombre nietzscheano contra la dialéctica) — *el carácter mixtificador de las pretendidas transformaciones dialécticas* (la transvaloración contra la reapropiación, contra las permutaciones abstractas). Es cierto que en todo esto, Stirner juega el papel de revelador. Él es quien lleva la dialéctica a sus últimas consecuencias, mostrando hacia dónde conduce y cuál es su motor. Pero precisamente, por pensar todavía como dialéctico, por no salir de las categorías de la propiedad, de la alienación y de su supresión, Stirner se arroja él mismo en la nada que hunde bajo los pasos de la dialéctica. ¿Quién es hombre? Yo, sólo yo. Utiliza la pregunta ¿quién? pero sólo para disolver la dialéctica en la nada de este yo. Es incapaz de formular esta pregunta en otras perspectivas que no sean las de lo humano, bajo otras condiciones que no sean las del nihilismo; no puede dejar que esta pregunta se desarrolle por sí misma, ni formularla en otro elemento que la de una respuesta afirmativa. Carece de método, el tipológico, que correspondería al problema.

La labor de Nietzsche es positiva en un doble sentido: el superhombre y la transvaloración. En lugar de ¿quién es hombre? esta otra pregunta, *¿quién supera* al hombre? «Los más preocupados se preguntan hoy: ¿cómo conservar al hombre? Pero Zarathustra pregunta lo que es el único y el primero en preguntar: ¿cómo será superado el hombre? El superhombre me preocupa enormemente, *él es para mí el Único,* y no el hombre: no el prójimo, no el más miserable, no el más afligido, no el mejor» [1]. Superar se opone a conservar, pero también a apropiar, reapropiar. Transvalorar se opone a los valores en curso, pero también a las pseudo-transformaciones dialécticas. El superhombre no tiene nada en común con el ser genérico de los dialécticos, con el hombre en tanto que especie, ni con el yo. No soy yo quien soy el único, ni el hombre. El hombre de la dialéctica es el más miserable, porque no es nada más que un hombre, que ha aniquilado todo lo que no era él. El mejor también, porque ha suprimido la alie-

1. *Z,* IV, «Sobre el hombre superior». La alusión a Stirner es evidente.

nación, reemplazado a Dios, recuperado sus propiedades. No creamos que el superhombre de Nietzsche sea un afán de emulación: difiere en naturaleza con el hombre, con el yo. El superhombre se define por *una nueva manera de sentir:* otro sujeto que el hombre, otro tipo que el tipo humano. *Una nueva manera de pensar,* otros predicados que el divino; porque lo divino sigue siendo una manera de conservar al hombre, y de conservar lo esencial de Dios, Dios como atributo. *Una nueva manera de valorar:* no un cambio de valores, no una permutación abstracta o una inversión dialéctica, sino un cambio y una inversión en el elemento del que deriva el valor de los valores, una «transvaloración».

Desde el punto de vista de esta labor positiva todas las intenciones críticas de Nietzsche hallan su unidad. La amalgama, procedimiento grato a los hegelianos, se vuelve contra los propios hegelianos. En una misma polémica, Nietzsche engloba el cristianismo, el humanismo, el egoísmo, el socialismo, el nihilismo, las teorías de la historia y de la cultura, la dialéctica en persona. Todo esto, tomado como decisión, forma la teoría del *hombre superior*: objeto de la crítica nietzscheana. En el hombre superior la disparidad se manifiesta como el desorden y la indisciplina de los mismos momentos dialécticos, como la amalgama de las ideologías humanas y demasiado humanas. El grito del hombre superior es múltiple: «Era un grito largo, extraño y múltiple, y Zarathustra distinguía perfectamente que se componía de muchas voces; aunque a distancia se parecía al grito de una sola boca» [2]. Pero la unidad del hombre superior es también la unidad crítica: hecho de piezas y de trozos que la dialéctica ha recogido por su cuenta, tiene por unidad la del hilo que sostiene el conjunto, hilo del nihilismo y de la reacción» [3].

2. *Z,* IV, «La salvación». Sin embargo me parece que concordáis muy mal unos con otros cuando estáis reunidos aquí, vosotros que lanzáis gritos de angustia».

3. Cr. Z, II, «Sobre el país de la cultura»: *El hombre de este tiempo* es a la vez la representación del hombre superior y el retrato del dialéctico. «Parecéis modelados con colores y trozos de papel pegados con cola... ¡Cómo vais a creer, abigarrados como sois! Vosotros que sois pinturas de todo aquello que jamás ha sido creído.

7. Teoría del hombre superior

La teoría del hombre superior abarca el libro IV de Zarathustra; y este libro IV es el esencial del Zarathustra publicado. Los personajes que componen el hombre superior son: el adivino, los dos reyes, el hombre dela sanguijuela, el mago, el último Papa, el hombre más abominable, el mendigo voluntario y la sombra. Y a través de esta diversidad de personas, se descubre inmediatamente lo que constituye la ambivalencia del hombre superior: el ser reactivo del hombre, pero también la actividad genérica del hombre. El hombre superior es la imagen en la que el hombre reactivo se representa como «superior» y, mejor aún, se deifica. Al mismo tiempo el hombre superior es la imagen en la que aparece el producto de la cultura o de la actividad genérica. El *adivino* es adivino del gran cansancio, representante del nihilismo pasivo, profeta del último hombre. Busca un mar que beber, un mar donde ahogarse; pero cualquier muerte le parece aún demasiado activa, estamos demasiado cansados para morir. Desea la muerte, pero como una extinción pasiva [1]. El *mago* es la mala conciencia, «el monedero falso», «el expiador del espíritu», «el demonio de la melancolía» que fabrica su sufrimiento para excitar a la piedad, para extender el contagio. «Tú encubrirías hasta tu enfermedad si te mostraras desnudo ante tu médico»: el mago camufla el dolor, le inventa un nuevo sentido, traiciona a Dionysos, se apodera de la canción de Ariana, él, el falso trágico [2]. *El hombre más horrible* representa el nihilismo reactivo: el hombre reactivo ha vuelto su resentimiento contra Dios, se ha colocado en el lugar del Dios que ha matado, pero no deja de ser reactivo, lleno de mala conciencia y de resentimiento [3].

Los dos reyes son las costumbres, la moralidad de las costumbres, y los dos extremos de esta moralidad, las dos extremidades de la cultura. Representan la actividad genérica captada en el principio prehistórico de la determinación de las costumbres, pero tam-

1. Z, II, «El adivino»; IV, «El grito de angustia».
2. Z, IV, «El mago».
3. Z, IV, «El hombre más horrible».

bién en el producto post-histórico donde las costumbres están suprimidas. Se desesperan porque asisten al triunfo del «populacho»: ven incorporarse sobre las costumbres a unas fuerzas que desvían la actividad genérica, que la deforman simultáneamente en su principio y en su producto [4]. *El hombre de la sanguijuela* representa el producto de la cultura como ciencia. Es «el concienzudo del espíritu». Deseó la certeza, y apoderarse de la ciencia, de la cultura: «Mejor no saber nada absolutamente que saber muchas cosas a medias». Y en este esfuerzo hacia la certeza, se entera de que la ciencia no es ni siquiera un conocimiento objetivo de la sanguijuela y de sus causas primeras, sino sólo un conocimiento del «cerebro» de la sanguijuela, un conocimiento que ya no lo es porque tiene que identificarse a la sanguijuela, pensar como ella y someterse a ella. El conocimiento es la vida contra la vida, la vida que hace una incisión en la vida, pero únicamente la sanguijuela hace una incisión en la vida, sólo ella es conocimiento [5]. *El último Papa* hizo de su existencia un largo servicio. Representa el producto de la cultura como religión. Sirvió a Dios hasta el fin, y dejó en ello un ojo. El ojo perdido es sin duda el ojo que vio a los dioses activos, afirmativos. El ojo restante siguió al dios judío y cristiano en toda su historia: vio la nada, todo el nihilismo negativo, y la sustitución de Dios por el hombre. Viejo lacayo que se desespera por haber perdido a su señor: «Estoy sin dueño y ni siquiera soy libre; por lo mismo nunca soy feliz salvo en mis recuerdos» [6]. *El mendigo voluntario* ha recorrido toda la especie humana, desde los ricos hasta los pobres. Buscaba «el reino de los cielos», «la felicidad en la tierra» como la recompensa, pero también el producto de la actividad humana, genérica y cultural. Quería saber a quién le tocaba este reino, y qué representaba esta actividad. ¿La ciencia, la moralidad, la religión? O más cosas aún, ¿la pobreza, el trabajo? Pero el reino de los cielos no se encuentra ni entre los pobres ni entre los ricos: el populacho por todas par-

4. *Z*, IV, «Conversación con los reyes».
5. *Z*, IV, «La sanguijuela». Recuérdese también la importancia del cerebro en las teorías de Schopenhauer.
6. *Z*, IV, «Fuera de servicio».

tes, ¡«populacho arriba, populacho abajo»! El mendigo voluntario encontró el reino de los cielos como la única recompensa y el verdadero producto de una actividad genérica: pero sólo en las vacas, únicamente en la actividad genérica de las vacas. Porque las vacas saben rumiar, y rumiar es el producto de la cultura como cultura [7]. *La sombra* es el propio viajero, la propia actividad genérica, la cultura y su movimiento. El sentido del viajero y de su sombra consiste en que únicamente la sombra viaja. La sombra viajera es la actividad genérica, pero en tanto que pierde su producto, en tanto que pierde su principio y los busca desesperadamente [8]. Los dos reyes son los guardianes de la actividad genérica, el hombre de la sanguijuela es el producto de esta actividad como ciencia, el último Papa es el producto de esta actividad como religión, quiere saber cuál es el producto adecuado de esta actividad; la sombra es esta misma actividad en tanto que pierde su fin y busca su principio.

Hemos hecho como si el hombre superior se dividiera en dos clases. Pero en realidad es cada personaje del hombre superior el que posee los dos aspectos según una proporción variable; representante de las fuerzas reactivas y de su triunfo al mismo tiempo que representante de la actividad genérica y su producto. Debemos tener en cuenta este doble aspecto para comprender por qué Zarathustra trata al hombre superior de dos formas: a veces como el enemigo que no retrocede ante ninguna trampa, ninguna infamia, que desvía a Zarathustra de su camino; a veces como un invitado, casi un compañero que se lanza en una empresa muy similar a la del propio Zarathustra [9].

7. Z, IV, «El mendigo voluntario».
8. Z, IV, «La sombra».
9. Z, IV, «La salvación»: «No era a vosotros a quienes esperaba en estas montañas... Vosotros no sois mi brazo derecho... Con vosotros malgastaría hasta mis victorias... Vosotros no sois aquéllos a quienes pertenece mi nombre y mi herencia». Z, IV, «El canto de la melancolía»: «Quizás todos estos hombres superiores no huelen bien». Sobre la trampa que tienden a Zarathustra, cf. Z, IV, «El grito de angustia», «El mago», «Fuera de servicio», «El hombre más horrible». Z, IV, «La salvación»: «Este es mi reino y mi dominio: pero durante esta tarde y esta noche serán vues-

8. El hombre, ¿es esencialmente «reactivo»?

Esta ambivalencia sólo puede ser interpretada con exactitud si se plantea un problema más general: ¿en qué medida el hombre es esencialmente reactivo? Por una parte, Nietzsche presenta el triunfo de las fuerzas reactivas como algo esencial en el hombre y en la historia. El resentimiento, la mala conciencia, son constitutivos de la humanidad del hombre, el nihilismo es el concepto *a priori* de la historia universal; por eso, vencer el nihilismo, liberar el pensamiento de la mala conciencia y del resentimiento, significa superar al hombre, destruir al hombre, incluso al mejor [1]. La crítica de Nietzsche no se concentra en un accidente, sino en la esencia misma del hombre; es en su esencia que el hombre es llamado enfermedad de la piel de la tierra [2]. Pero, por otra parte, Nietzsche habla de los señores como de un tipo humano que el esclavo habría únicamente vencido, de la cultura como de una actividad genérica humana que las fuerzas reactivas habrían simplemente desviado de su sentido, del individuo libre y soberano como del producto humano de esta actividad que el hombre reactivo habría únicamente deformado. Incluso la historia del hombre parece comportar períodos activos [3]. Zarathustra llega a evocar a sus hombres verdaderos, y a anunciar que su reino es también el reino del hombre [4].

Con mayor profundidad que las fuerzas o las cualidades de las fuerzas, existen los devenires de las fuerzas o cualidades de la voluntad de poder. A la pregunta, «¿el hombre es esencialmente reactivo?», tenemos que responder: lo que constituye al hombre es

tros. Que mis animales os sirvan, que mi caverna sea vuestro lugar de reposo». Los hombres superiores son llamados «puentes», «grados», «corredor delantero»: «Es posible que de vuestra semilla nazca un día, para mí, un hijo y un heredero perfecto».

1. *Z,* IV, «Sobre el hombre superior»: «Tienen que perecer cada vez más y cada vez los mejores de vuestra especie».
2. *Z,* II, «Grandes acontecimientos».
3. *GM,* I, *6.*
4. *Z,* IV, «El signo».

aún más profundo. Lo que constituye al hombre y a su mundo no es únicamente un tipo particular de fuerzas, sino un devenir de fuerzas en general. No las fuerzas reactivas en particular, sino el devenir-reactivo de todas las fuerzas. Y, un devenir semejante exige siempre como su *terminus a quo,* la presencia de la cualidad contraria, que al devenir pasa a su contrario. Hay una salud de la que el genealogista sabe muy bien que sólo existe como presupuesto de un devenir-enfermo. El hombre activo es este hombre hermoso, joven y fuerte, pero sobre cuyo rostro se descifran los signos discretos de una enfermedad que todavía no tiene, de un contagio que sólo le alcanzará mañana. Hay que defender a los fuertes de los débiles, pero se conoce el carácter desesperado de esta empresa. El fuerte puede oponerse a los débiles, pero no al devenir-débil que es el suyo, que le pertenece bajo una solicitación más sutil. Cada vez que Nietzsche habla de los hombres activos, no es sin tristeza al ver el destino que tienen prometido como su devenir esencial: el mundo griego invertido por el hombre teórico. Roma invertida por Judea, el Renacimiento por la Reforma. Hay pues una actividad humana, hay fuerzas activas del hombre; pero estas fuerzas particulares son sólo el alimento de un devenir universal de las fuerzas, de un devenir-reactivo de todas las fuerzas, que define al hombre y al mundo humano. De este modo se concilian en Nietzsche los dos aspectos del hombre superior: su carácter reactivo, y su carácter activo. A primera vista, la actividad del hombre aparece como genérica; fuerzas reactivas se incorporan a ella, que la desnaturalizan y la desvían de su sentido. Pero con mayor profundidad lo verdaderamente genérico es el devenir-reactivo de todas las fuerzas, siendo la actividad únicamente el término particular supuesto por este devenir.

Zarathustra no cesa de decir a sus «visitas»: sois unos fracasados, sois naturalezas fracasadas [5]. Hay que entender esta expresión en su sentido más duro: no se trata del hombre que no llega a ser hombre superior, no se trata del hombre que falla o fracasa en su objetivo, no se trata de la actividad del hombre que fra-

5. *Z,* IV, «Sobre el hombre superior».

casa o que falla su producto. Las visitas de Zarathustra no se experimentan como falsos hombres superiores, experimentan al hombre superior que son como algo falso. El propio fin es fallido, no en virtud de medios insuficientes sino en virtud de su naturaleza, en virtud de lo que es como fin. Si resulta fallido, no es en la medida en que no es alcanzado sino que al mismo tiempo que fin alcanzado, es fin fallido. El propio producto es fallido, no en virtud de futuros accidentes que acontecerían, sino en virtud de la actividad, de la naturaleza de la actividad de la que es producto. Nietzsche quiere decir que la actividad genérica del hombre o de la cultura sólo existe como término supuesto de un devenir-reactivo que hace del principio de esta actividad un principio que falla, del producto de esta actividad un producto fallido. La dialéctica es el movimiento de la actividad como tal; también ella es esencialmente fallida y falla esencialmente; el movimiento de las reapropiaciones, la actividad dialéctica, son la misma cosa que el devenir-reactivo del hombre y en el hombre. Considérese el modo con que se presentan los hombres superiores: su desespero, su hastío, su grito de angustia, su «conciencia infeliz». Todos conocen y experimentan el carácter fallido del fin que alcanzan, el carácter fallido del producto que son [6]. La sombra ha perdido el fin, no por no haberlo alcanzado, sino que el fin que ha alcanzado es en sí mismo un fin perdido [7]. La actividad genérica y cultural es un falso perro de fuego, no porque sea una apariencia de actividad, sino porque posee únicamente la realidad que sirve como primer término al devenir reactivo [8]. Es en este sentido que se concilian los dos aspectos del hombre superior: el hombre reactivo como expresión sublime y divinizada de las fuerzas reactivas, el hombre activo como producto esencialmente fallido de una actividad que falla esencialmente su fin. Debemos, pues, rechazar cualquier interpretación que presente al superhombre como triunfante allí donde el hombre superior fracasa. El superhombre

6. Por ejemplo el modo en que los dos reyes padecen la transformación de «las buenas costumbres» en «populacho».
7. Z, IV, «La sombra».
8. Z, II, «Grandes acontecimientos».

no es un hombre que *se* sobrepasa y consigue sobrepasarse. La diferencia entre el superhombre y el hombre superior es de naturaleza, está en la instancia que respectivamente los produce, como en el fin que respectivamente alcanzan. Zarathustra dice: «Vosotros, hombres superiores, ¿creéis que estoy aquí para arreglar lo que habéis hecho mal?» [9]. No podemos proseguir una interpretación como la de Heidegger que hace del superhombre la realización e incluso la determinación de la esencia humana [10]. Porque la esencia humana no está esperando al superhombre para determinarse. Está determinada como humana, demasiado humana. El hombre tiene, por esencia, el devenir-reactivo de las fuerzas. Más aún, da al mundo una esencia, este devenir como devenir universal. La esencia del hombre, y del mundo ocupado por el hombre, es el devenir-reactivo de todas las fuerzas, el nihilismo y nada más que el nihilismo. El hombre y su actividad genérica, éstas son las dos enfermedades de la piel de la tierra [11].

Queda por preguntar: ¿por qué la actividad genérica, su fin, y su producto son esencialmente fallidos? ¿Por qué sólo existen como fallidos? Si recordamos que esta actividad quiere adiestrar a las fuerzas reactivas, hacerlas aptas para ser activadas, hacerlas activas, la respuesta es fácil. Ahora bien, ¿cómo podría ser viable este proyecto sin el poder de afirmar que constituye el devenir-activo? Las fuerzas reactivas supieron hallar por su cuenta el aliado que les condujese a la victoria: el nihilismo, lo negativo, el poder de negar, la voluntad de la nada que forma un devenir-reactivo universal. Separadas de un poder de afirmar, las fuerzas activas por sí solas no pueden hacer nada, excepto convertirse a su vez en reactivas, o volverse contra sí mismas. Su actividad, su fin y su producto son fallidos toda la vida. Carecen de una voluntad que las supere, de una cualidad capaz de manifestar, de aportar su superioridad. El devenir-activo existe sólo por y en una voluntad que afirma, de igual modo que el devenir-reactivo sólo existe por y en una voluntad de la nada. Una voluntad que no se

9. *Z*, IV, «Sobre el hombro superior».
10. Heidegger, *¿A qué se le llama pensar?*
11. *Z*, II, «Grandes acontecimientos».

eleva hasta los poderes de afirmar, una voluntad que se entrega únicamente a la labor de lo negativo, está llamada al fracaso; ya en su principio se vuelve contra sí misma. Cuando Zarathustra considera a los hombres superiores como invitados, compañeros, corredores de primera línea, nos revela también que su proyecto no deja de parecerse al suyo: devenir activo. Pero inmediatamente nos damos cuenta de que estas afirmaciones de Zarathustra sólo deben tomarse en serio a medias. Se explican por la piedad. A lo largo de todo el libro IV los hombres superiores no ocultan a Zarathustra que le están tendiendo una trampa, que le aportan una última tentación. Dios experimentaba piedad por el hombre, esta piedad fue la causa de su muerte; la piedad hacia el hombre superior, ésta es la tentación de Zarathustra y a su vez la causa de su muerte [12]. Es decir, que sea cual sea la semejanza entre el proyecto del hombre superior y el del propio Zarathustra, interviene una instancia más profunda que distingue la naturaleza de las dos empresas.

El hombre superior permanece en el elemento abstracto de la actividad; sin jamás alzarse, ni siquiera en el pensamiento, hasta el elemento de la afirmación. El hombre superior pretende invertir los valores, convertir la reacción en acción. Zarathustra habla de otra cosa: transmutar los valores, convertir la negación en afirmación. Y, jamás la reacción se convertirá en acción sin esta conversión más profunda: la negación debe primero convertirse en poder de afirmar. Separada de las condiciones que la harían viable, la empresa del hombre superior es fallida, no accidentalmente, sino por principio y en esencia. En lugar de formar un devenir-activo, alimenta el devenir contrario, el devenir-reactivo. En lugar de invertir los valores, se cambia de valores, se permu-

12. *Z,* IV, «El grito de angustia»: «El último pecado que me ha sido reservado, ¿sabes cómo se llama? — *Piedad,* respondió el adivino con un corazón desbordante, y alzó sus dos manos: ¡oh Zarathustra, vengo para arrastrarte hasta tu último pecado!». Z, IV, «El hombre más abominable»: «Tú, ¡guárdate de tu propia piedad!... Conozco el hacha que puede abatirla». Y *Z,* IV, «El signo»: «Una de las últimas palabras de Zarathustra es: ¡Piedad, piedad por el hombre superior!... bien, tuvo su momento».

tan, pero conservando el punto de vista nihilista del que derivan; en lugar de adiestrar a las fuerzas y convertirlas en activas, se organizan asociaciones de fuerzas reactivas [13]. Inversamente, las condiciones que harían viable la empresa del hombre superior son condiciones que cambiarían su naturaleza: la afirmación dionisíaca en vez de la actividad genérica del hombre. El elemento de la afirmación, esto es lo que le falta al hombre, incluso y sobre todo al hombre superior. Nietzsche explica simbólicamente de cuatro formas esta falta como insuficiencia en el corazón del hombre: 1.° Hay cosas que el hombre superior no sabe hacer: reír, jugar y bailar [14]. Reír es afirmar la vida, y, dentro de la vida, hasta el sufrimiento. Jugar es afirmar el azar y, del azar, la necesidad. Danzar es afirmar el devenir, y, del devenir, el ser. 2.° Los propios hombres superiores reconocen al asno como a su «superior». Lo adoran como si fuera un dios; a través de su vieja manera teológica de pensar presentan lo que les falta y lo que les supera, que es el misterio del asno, lo que ocultan su rebuzno y sus largas orejas: el asno es el animal que dice I-A, el animal afirmativo y afirmador, el animal dionisíaco [15]; 3.° El simbolismo de la sombra tiene un sentido aproximado. La sombra es la actividad del hombre, pero necesita la luz como una instancia más elevada: sin ella se disipa; con ella se transforma y llega a desaparecer de otra manera, cambiando de naturaleza al mediodía [16]; 4.° De los dos perros de fuego, uno es la caricatura del otro. Uno se activa en la superficie, entre el estruendo y la humareda. Toma su alimento de la superficie, hace entrar el fango en ebullición: es de-

13. Cf. Z, IV, «La salvación»: Zarathustra dice a los hombres superiores: «También en vosotros hay populacho oculto».

14. *Z,* IV, «Sobre el hombre superior». *El juego:* «Habéis fallado un lanzamiento de dados. Pero, ¡a vosotros, jugadores de dados, qué os importa! ¡No habéis aprendido a jugar y a mofaros como hay que jugar y mofarse!». *La danza:* «Hasta la peor de las cosas tiene unas buenas piernas para danzar: ¡aprended, entonces vosotros mismos, oh hombres superiores, a sosteneros rectos sobre vuestras piernas!». *La risa:* «He canonizado la risa: hombres superiores, ¡aprended a reír!».

15. Z, IV, «El sueño» y «La fiesta del asno».

16. *VO,* confrontar los diálogos de «La sombra y el viajero».

cir, que su actividad sólo sirve para alimentar, para calentar, para mantener en el universo un devenir-reactivo, un devenir cínico. Pero el otro perro de fuego es animal afirmativo: «Este habla realmente del centro de la tierra... La risa gira en torno a él como una nube de colores» [17].

9. Nihilismo y transmutación: el punto focal

El reino del nihilismo es poderoso. Se expresa en los valores superiores a la vida, pero también en los valores reactivos que ocupan su lugar, e incluso en el mundo sin valores del último hombre. Quien reina es siempre el elemento de la depreciación, lo negativo como voluntad de poder, la voluntad como voluntad de la nada. Incluso cuando las fuerzas reactivas se alzan contra el principio de su triunfo, incluso cuando desembocan en una nada de voluntad más que en una voluntad de la nada, siempre es el mismo elemento el que se manifiesta en el principio, y el que, ahora, se matiza y se disfraza en la consecuencia o en el efecto. Absolutamente nada de voluntad sigue siendo el último avatar de la voluntad de la nada. Bajo el imperio *de* lo negativo, quien es depreciado es siempre el conjunto de la vida, y quien triunfa la vida reactiva en particular. La actividad no puede hacer nada, a pesar de su superioridad sobre las fuerzas reactivas; bajo el imperio de lo negativo no tiene otra salida que volverse contra sí misma; separada de lo que puede, se convierte ella misma en reactiva, sólo sirve de alimento al devenir-reactivo de las fuerzas. Y, ciertamente, el devenir-reactivo de las fuerzas es también lo negativo como cualidad de la voluntad de poder. Sabemos en qué consiste lo que Nietzsche llama transmutación, transvaloración: no en un cambio de valores, sino en un cambio en el elemento del que deriva el valor de los valores. La apreciación en lugar de la depreciación, la afirmación como voluntad de poder, la voluntad como voluntad afirmativa. Mientras se perma-

17. *Z, II*, «Grandes acontecimientos».

nece en el elemento de lo negativo es fácil cambiar los valores o incluso suprimirlos, es fácil matar a Dios; se conservan el lugar y el atributo, se conserva lo sagrado y lo divino, incluso si se deja el lugar vacío y el predicado sin atribuir. Pero cuando se cambia el elemento, entonces, y solamente entonces, se puede decir que se han invertido todos los valores *conocidos o cognoscibles hasta este momento.* Ha sido vencido el nihilismo: la actividad recupera sus derechos, pero sólo en relación y en afinidad con la instancia más profunda de la que derivan. Aparece en el universo el devenir-activo, pero idéntico a la afirmación como voluntad de poder. La pregunta es: ¿cómo vencer al nihilismo? ¿cómo cambiar el propio elemento de los valores, cómo sustituir la negación por la afirmación?

Quizás estemos más cerca de la solución de lo que nos parece. Obsérvese que, para Nietzsche, todas las formas de nihilismo precedentemente analizadas, incluso la forma extrema o pasiva, constituyen un nihilismo *inacabado, incompleto.* ¿No es lo mismo que decir que la transmutación, que vence al nihilismo, es la única forma completa y acabada del nihilismo? En efecto, el nihilismo es vencido, pero vencido *por sí mismo* [1]. Nos aproximaremos a una solución en la medida que entendemos por qué la transmutación constituye el nihilismo acabado. Puede invocarse una primera razón: únicamente al cambiar el elemento de los valores se destruyen todos los que dependen del viejo elemento. La crítica de los valores conocidos hasta este momento sólo es una crítica radical y absoluta, excluyendo cualquier compromiso, si es llevada a cabo en nombre de una transmutación, a partir de una transmutación. La transmutación sería, pues, un nihilismo acabado, porque facilitaría a la crítica de los valores una forma acabada, «totalizadora». Pero semejante interpretación no nos dice aún por qué es nihilista la transmutación, no sólo por sus consecuencias, sino en sí misma y por sí misma.

Los valores que dependen de este viejo elemento de lo ne-

1. *VP,* libro III. *VP,* I, 22: «Al haber impulsado en sí mismo el nihilismo hasta su término, lo ha colocado tras él, bajo él, fuera de él.

gativo, los valores que caen bajo la crítica radical, son todos los valores conocidos o cognoscibles hasta este momento. «Hasta este momento» designa el momento de la transmutación. Pero, ¿qué significa: todos los valores *cognoscibles?* El nihilismo de la negación como cualidad de la voluntad de poder. Sin embargo esta definición es insuficiente, si no se tiene en cuenta el papel y la función del nihilismo: la voluntad de poder aparece en el hombre y se hace conocer, en él, como una voluntad de la nada. Y, a decir verdad, poco sabríamos sobre la voluntad de poder si no captásemos su manifestación en el resentimiento, en la mala conciencia, en el ideal ascético, en el nihilismo que nos obligan a conocerla. La voluntad de poder es espíritu, pero, ¿qué sabríamos del espíritu sin el espíritu de venganza que nos revela extraños poderes? La voluntad de poder es cuerpo, pero, ¿qué sabríamos del cuerpo sin la enfermedad que nos lo hace conocer? Del mismo modo, el nihilismo, la voluntad de la nada, no es sólo una voluntad de poder, una cualidad de voluntad de poder, *sino la ratio cognoscendi de la voluntad de poder en general.* Todos los valores conocidos y cognoscibles son, por naturaleza, valores que derivan de esta razón. Si el nihilismo nos hace conocer la voluntad de poder, inversamente, ésta nos revela que llega a nuestro conocimiento bajo una sola forma, bajo la forma de lo negativo, que constituye sólo una cara, una *cualidad.* «Pensamos» la voluntad de poder bajo una forma distinta de aquélla por la que la conocemos (así el *pensamiento* del eterno retorno supera todas las leyes de nuestro *conocimiento*). Lejana supervivencia de los temas de Kant y de Schopenhauer: lo que conocemos de la voluntad de poder es también dolor y suplicio, pero la voluntad de poder sigue siendo la alegría desconocida, la felicidad desconocida, el dios desconocido. Ariana canta en su lamento: «Me curvo y me retuerzo, atormentada por todos los mártires eternos, castigada por ti, el más cruel de los cazadores, tú, el dios-desconocido... ¡Habla al fin, tú que te ocultas tras los rayos! ¡Desconocido! ¡Habla! ¿Qué quieres...? ¡Oh, vuelve, mi dios desconocido!

2. *DD,* «Lamento de Ariana».

¡Mi dolor! ¡Mi única felicidad!»[2]. La otra cara de la voluntad de poder, la cara desconocida, la otra cualidad de la voluntad de poder, la cualidad desconocida: la afirmación. Y la afirmación, a su vez, no es sólo una voluntad de poder, una cualidad de la voluntad de poder, es *ratio essendi de la voluntad de poder en general.* Es *ratio essendi* de cualquier voluntad de poder, por consiguiente razón que expulsa lo negativo de esta voluntad, del mismo modo que la negación era *ratio cognoscendi* de toda la voluntad de poder (por consiguiente razón que no dejaba de eliminar lo afirmativo del conocimiento de esta voluntad). De la afirmación derivan los nuevos valores: valores desconocidos hasta este momento, es decir hasta el momento en que el legislador ocupa el lugar del «sabio», *la creación, a del propio conocimiento,* la afirmación, la de todas las negaciones conocidas. Observamos pues, que, entre el nihilismo y la transmutación existe una relación más profunda que la que indicábamos anteriormente. El nihilismo expresa la cualidad de lo negativo como *ratio cognoscendi* de la voluntad de poder; pero no termina sin transmutarse en la cualidad contraria, en la afirmación como *ratio essendi* de esta misma voluntad. Transmutación dionisíaca del dolor en alegría, que Dionysos, en respuesta a Ariana, anuncia con el conveniente misterio: «¿No hay que odiarse primero, si debemos amarnos?»[3]. Es decir: ¿no tienes queconoce rme como negativo si debes experimentarme como afirmativo, esposarme como lo afirmativo, pensarme como la afirmación?[4].

Pero, ¿por qué la transmutación es el nihilismo acabado, si es verdad que se contenta con sustituir un elemento por otro? Es el momento de que intervenga una tercera razón, que corre el riesgo de pasar desapercibida, hasta tal punto las distinciones de Nietzsche se van haciendo sutiles y minuciosas. Volvamos a la historia del nihilismo y de sus estados sucesivos: negativo, reactivo, pasivo. Las fuerzas reactivas deben su triunfo a la voluntad de la nada; una vez adquirido el triunfo, rompen su alianza con

3. *DD,* «Lamento de Ariana».
4. *DD,* «Lamento de Ariana».

esta voluntad, quieren hacer valer sus propios valores completamente solas. He aquí el gran hecho incandescente: el hombre reactivo en lugar de Dios. Ya conocemos el desenlace: el último hombre, el que prefiere una nada de voluntad, apagarse pasivamente, antes que una voluntad de la nada. Pero este desenlace es un desenlace para el hombre reactivo, no para la voluntad de la nada. Ésta prosigue su empresa, esta vez en silencio, más allá del hombre reactivo. *Al romper las fuerzas reactivas su alianza con la voluntad de la nada, la voluntad de la nada a su vez rompe su alianza con las fuerzas reactivas.* Inspira al hombre un nuevo placer: destruirse, pero destruirse activamente. Sobre todo no hay que confundir lo que Nietzsche llama su autodestrucción, destrucción activa, con la extinción pasiva del último hombre. No hay que confundir en la terminología de Nietzsche «el último hombre» con «el hombre que quiere perecer» [5]. Uno es el último producto del devenir-reactivo, el último modo en que se conserva el hombre reactivo, al estar cansado de querer. El otro es el producto de una selección, que sin duda pasa por los últimos hombres, pero que no se queda allí. Zarathustra canta al hombre de la destrucción activa: quiere ser superado, va más allá de lo humano, ya por el camino del superhombre, «franqueando el puente», padre y antepasado de lo sobrehumano. «Amo a quien vive para conocer y a quien quiere conocer, para que un día viva el superhombre. *Por eso quiere su propio ocaso*» [6]. Zarathustra quiere decir: amo al que se sirve del nihilismo como de la *ratio cognoscendí* de la voluntad de poder, pero que halla en la voluntad de poder una *ratio essendi* en la que el hombre es superado, y por consiguiente el nihilismo vencido.

La destrucción activa significa: el punto, el momento de transmutación en la voluntad de la nada. La destrucción se hace *activa* en el momento en que, al ser rota la alianza entre las fuerzas reactivas y la voluntad de la nada, ésta se convierte y pasa al lado

5. Sobre la destrucción activa, *VP,* III, 8 y 102. Como Zarathustra opone «el hombre que quiere perecer» a los últimos hombres o «predicadores de la muerte»: *Z,* Prólogo, 4 y 5; I, «Los predicadores de la muerte».

6. *Z,* Prólogo, 4.

de la *afirmación,* se refiere a un *poder de afirmar* que destruye a las fuerzas reactivas. La destrucción se hace activa en la medida en que lo negativo es transmutado, convertido en poder afirmativo: «eterna alegría del devenir», que se declara en un instante, «alegría de la aniquilación», *«afirmación* del aniquilamiento y de la destrucción»[7]. Este es el «punto decisivo» de la filosofía dionisíaca: el punto en el que la negación expresa una afirmación de la vida, destruye las fuerzas reactivas y restaura la actividad en todos sus derechos. Lo negativo se convierte en el trueno y el rayo de un poder de afirmar. Punto supremo, focal o trascendente, *Medianoche,* que en Nietzsche no se define por un equilibrio o una reconciliación de los contrarios, sino por una conversión. Conversión de lo negativo en su contrario, conversión de la *ratio cognoscendi* en la *ratio essendi* de la voluntad de poder. Preguntábamos: ¿Por qué la transmutación es el nihilismo acabado? Es porque, en la transmutación, no se trata de una simple sustitución, sino de una conversión. Es al pasar por el último hombre, pero yendo más allá, que el nihilismo encuentra su fin: en el hombre que quiere perecer. En el hombre que quiere perecer, que quiere ser superado, la negación ha roto todo lo que aún la retenía, se ha vencido a sí misma, se ha convertido en poder de afirmar, ahora ya poder de lo sobrehumano, poder que anuncia y prepara al superhombre. «Podríais transformaros en padres y antepasados del Superhombre: ¡que sea ésta vuestra mejor obra!»[8]. La negación, al *sacrificar* todas las fuerzas reactivas, al convertirse en «despiadada destrucción de todo lo que presenta caracteres degenerados y parasitarios», al pasar al servicio de un *excedente* de la vida[9]: sólo así puede encontrar su fin.

7. *EH,* III, «Origen de la tragedia», 3.
8. *Z,* II, «Sobre las islas bienaventuradas».
9. *EH,* III, «Origen de la tragedia», 3-4.

10. La afirmación y la negación

Transmutación, transvaloración, significan: 1.° *Cambio de cualidad en la voluntad de poder.* Los valores, y su valor, no se derivan ya de lo negativo, sino de la afirmación como tal. Se afirma la vida en lugar de depreciarla; y tampoco la expresión «en lugar» es exacta. Es el propio lugar el que cambia, ya no hay lugar para otro mundo. Es el elemento de los valores el que cambia de lugar y de naturaleza, el valor de los valores el que cambia de principio, toda la valoración la que cambia de carácter; *2° Paso de la* ratio cognoscendi *a la* ratio essendi *en la voluntad de poder.* La razón bajo la que viene conocida la voluntad de poder no es la razón bajo la que es. Pensaremos la voluntad de poder tal como es, la pensaremos como ser, siempre que utilicemos la razón de conocer como una cualidad que pasa al lado contrario, y hallemos en este lado contrario la razón de ser desconocida; 3.° *Conversión del elemento en la voluntad de poder.* Lo negativo se convierte en poder de afirmar: se subordina a la afirmación, pasa al servicio de un excedente de la vida. La negación ya no es la forma bajo la que la vida conserva todo lo que es reactivo en ella, sino al contrario, el acto por el cual sacrifica todas sus formas reactivas. El hombre que quiere perecer, el hombre que quiere ser superado; en él la negación cambia de sentido, se ha convertido en poder de afirmar, condición preliminar al desarrollo de lo afirmativo, signo precursor y celoso servidor de la afirmación como tal; 4.° *Reino de la afirmación en la voluntad de poder.* La afirmación es la única que subsiste en tanto que poder independiente; lo negativo emana de ella como el rayo, pero al mismo tiempo se reabsorbe en ella, desaparece en ella como un fuego soluble. Es el hombre que quiere perecer lo negativo anunciaba lo sobrehumano, pero sólo la afirmación produce lo que lo negativo anuncia. Ningún otro poder que el de afirmar, ninguna otra cualidad, ningún otro elemento: la negación se convierte totalmente en su sustancia, se transmuta en su cualidad, *sin que subsista nada de su propio poder o de su autonomía.* Conversión de lo pasado en ligero, de lo bajo en alto, del dolor en alegría: esta tri-

nidad de la danza, del juego y de la risa forma, a la vez, la transustanciación de la nada, la transmutación de lo negativo, la transvaloración o el cambio de poder de la negación. Lo que Zarathustra llama «la Cena»; 5.° *Crítica de los valores conocidos.* Los valores conocidos hasta este momento pierden todo su valor. Aquí reaparece la negación, pero siempre bajo la apariencia de un poder de afirmar, como la consecuencia inseparable de la afirmación y de la transmutación. La afirmación soberana no se separa de la destrucción de todos los valores conocidos, hace de esta destrucción una destrucción total; 6.° *Inversión de la relación de las fuerzas.* La afirmación constituye un devenir-activo como devenir universal de las fuerzas. Las fuerzas reactivas vienen negadas, todas las fuerzas se convierten en activas. La inversión de los valores, la desvalorización de los valores reactivos y la instauración de valores activos son otras tantas operaciones que suponen la transmutación de los valores, la conversión de lo negativo en afirmativo.

Quizás estamos en condiciones de comprender los textos de Nietzsche que conciernen a la afirmación, la negación y sus relaciones. En primer lugar la afirmación y la negación se oponen como dos cualidades de la voluntad de poder, dos razones en la voluntad de poder. Cada una es un contrario, pero también el todo que excluye al otro contrario. Decir de la negación que ha dominado nuestro pensamiento, nuestras maneras de sentir y de valorar hasta este momento, es poca cosa. En realidad, es constitutiva del hombre. Y con el hombre, el mundo entero se abisma y se enferma, la vida entera se deprecia, todo lo conocido se desliza hacia su propia nada. Inversamente la afirmación sólo se manifiesta por encima del hombre, fuera del hombre, en lo que produce de sobrehumano, en lo desconocido que lleva consigo. Pero lo sobrehumano, lo desconocido, es también el todo que expulsa a lo negativo. El superhombre como especie también es «la especie superior de *todo lo que es*». Zarathustra dice sí y *amén* «de una manera enorme e ilimitada» y él mismo es «la eterna afirmación de *todas las cosas*» [1]. «Bendigo y afirmo siempre, a condición

1. *EH,* III, «Así hablaba Zarathustra», 6.

de que estés a mi alrededor, cielo claro, abismo de luz. Llevo a todos los golfos mi afirmación que bendice» [2]. Mientras reina lo negativo, en vano buscaremos un grano de una afirmación aquí abajo y en el otro mundo: lo que se llama afirmación es grotesco, triste fantasma agitando las cadenas de lo negativo [3]. Pero cuando tiene lugar la transmutación, la negación es la que se disipa, *nada subsiste como poder independiente,* ni en cualidad ni en razón: «Suprema constelación del ser, que ningún deseo alcanza, que ninguna negación mancilla, eterna afirmación del ser, eternamente soy tu afirmación» [4].

Pero entonces, ¿por qué Nietzsche llega a presentar la afirmación como inseparable de una condición preliminar negativa, y también de una consecuencia próxima negativa? «Conozco la alegría de destruir hasta un grado que es conforme a mi fuerza de destrucción» [5]. 1 ° No hay afirmación que no sea *inmediatamente seguida* por una negación no menos enorme e ilimitada que ella misma. Zarathustra se eleva hasta este «supremo grado de negación». *La destrucción como destrucción activa de todos los valores conocidos* es el rastro del creador: «¡Observad a los buenos y a los justos! ¿Qué es lo que más odian? El que destruye sus tablas de valores, el destructor, el criminal: ahora bien, él es el creador». 2.° No *hay afirmación que no se haga preceder al mismo tiempo por una inmensa negación:* «Una de las condiciones esenciales de la afirmación, es la negación y de la destrucción». Zarathustra dice: «Me he convertido en el que bendice y afirma, durante mucho tiempo he luchado para esto». El león se hace niño, pero el «sí sagrado» del niño debe ser precedido por el «no sagrado» del león [6]. *La destrucción como destrucción activa del*

2. *Z,* III, «Antes de la salida del sol».
3. *VP,* IV, 14: «Habrá que considerar con la mayor exactitud los aspectos hasta ahora únicos *afirmados* de la existencia; comprender de dónde viene esta afirmación y lo poco convincente que en cuanto se trata de una valoración dionisíaca de la existencia».
4. *DD,* «Gloria y eternidad».
5. *EH,* IV, 2.
6. *Z,* I, «Sobre las tres metamorfosis».

hombre que quiere perecer y ser superado es el anuncio del creador. Separada de estas dos negaciones, la negación no es nada, impotente incluso de afirmarse [7].

Se podría haber creído que el asno, el animal que dice I-A, era el animal dionisíaco por excelencia. De hecho, no es nada; su apariencia es dionisíaca, pero toda su realidad es cristiana. Sólo vale para servir de Dios a los hombres superiores: sin duda representa la afirmación como elemento que supera a los hombres superiores, pero la desfigura a su imagen y según sus necesidades. Dice siempre sí, *pero no sabe decir no.* «Honro a las lenguas y los estómagos recalcitrantes y difíciles que han aprendido a decir: yo, sí y no. Pero el masticar y el digerir, ¡está bien para los cerdos! Decir siempre I-A, ¡es lo que sólo han aprendido los asnos y los de su especie!» [8]. Dionysos una vez, por bromear, dice a Ariana que tiene las orejas demasiado pequeñas: quiere decir que todavía no sabe afirmar, ni desarrollar la afirmación [9]. Pero realmente, el propio Nietzsche presume de tener las orejas pequeñas: «Esto no dejará de interesar algo a las mujeres. Me parece que conmigo se sentirán más comprendidas. Soy el anti-asno por excelencia, lo que hace de mí un monstruo histórico. Yo soy en griego, y no sólo en griego, el anticristiano» [10]. Ariana, el propio Dionysos tienen orejas pequeñas, orejas pequeñas circulares propicias al eterno retorno. Ya que las largas orejas puntiagudas no son las mejores: no saben recoger «la palabra avisada», ni concederle todo su eco [11]. La palabra avisada es sí, pero viene precedida y seguida

7. Cf. *EH:* como la negación *sucede* a la afirmación (III, «Más allá del bien y del mal»: «Después de haber realizado la parte afirmativa de esta tarea, tocaba a la parte negativa...». Como la negación *precede* a la afirmación (III, «Así hablaba Zarathustra, 8; y IV, 2 y 4).

8. *Z,* III, «Sobre el espíritu de pesantez».

9. *Cr. Id.,* «Lo que los alemanes están perdiendo», 19: «Oh divino Dionysos, ¿por qué me tiras de las orejas?, preguntó un día Ariana a su filosófico amante, en uno de aquellos célebres diálogos en la isla de Naxos. Encuentro un no sé qué de agradable en tus orejas, Ariana: ¿por qué no son todavía un poco más largas?».

10. *EH,* III, 3.

11. DD, «Lamento de Ariana»: «Dionysos: tienes orejas pequeñitas, tienes mis orejas; introduce en ellas una palabra avisada».

de un eco que es no. El sí del asno es un falso sí: sí que no sabe decir que no, sin eco en los síes del asno, afirmación separada de las dos negaciones que deberían circundarla. El asno no sabe formular la afirmación, de igual modo que sus orejas no saben recogerla, a ésta y a sus ecos. Zarathustra dice: «Mi cantinela no será para los oídos de todo el mundo. Hace tiempo que me he desacostumbrado a tener consideraciones hacia las orejas largas» [12].

No encontraremos ninguna contradicción en el pensamiento de Nietzsche. Por una parte Nietzsche anuncia la afirmación dionisíaca que ninguna negación mancilla. Por otra parte denuncia la afirmación del asno que no sabe decir no, que no comporta ninguna negación. En un caso, la afirmación no deja subsistir nada de la negación *como poder autónomo o como primera cualidad:* lo negativo es enteramente expulsado de la constelación del ser, del círculo del eterno retorno, de la propia voluntad de poder y de su razón de ser. Pero en el otro caso, la afirmación no llegaría nunca a ser real y completa si no se hiciese preceder y seguir por lo negativo. Se trata pues de negaciones, pero de negaciones *como poderes de afirmar.* La afirmación no se podría afirmar nunca a sí misma, si antes la negación no rompiese su alianza con las fuerzas reactivas y no se convirtiera en poder afirmativo en el hombre que quiere perecer; y, consiguientemente, si la negación no reuniera, no totalizara todos los valores negativos para destruirlos desde un punto de vista que afirma. *Bajo estas dos formas, lo negativo deja de ser una cualidad primera y un poder autónomo.* Todo lo negativo se ha convertido en poder de afirmar, sólo es *la manera de ser* de la afirmación como tal. Por eso Nietzsche insiste tanto en la distinción entre el resentimiento, poder de negar que se expresa en las fuerzas reactivas, y la agresividad, manera de ser activa de un poder de afirmar [13]. Del principio al final de Zarathustra, el propio Zarathustra es seguido, imitado, tentado, comprometido por su «mono», su «bufón», su «enano», su «demo-

12. *Z,* IV, «Conversación con los reyes». Y IV, «Sobre el hombre superior»: «Las largas orejas del populacho».
13. *EH,* I, 6 y 7.

nio»[14]. Ahora bien, el demonio es el nihilismo: porque lo niega todo, lo desprecia todo, también él cree llevar la negación hasta el grado supremo. Pero al vivir de la negación como de un poder independiente, al no tener otra cualidad que lo negativo, únicamente es una criatura del resentimiento, del odio y de la venganza. Zarathustra le dice: «Desprecio tu desprecio... Sólo del amor y de mi ave anunciadora puede llegarme la voluntad de mi desprecio: pero no del pantano»[15]. Esto significa: únicamente como poder de afirmar (amor) lo negativo alcanza su grado superior (el ave anunciadora que precede y sigue a la afirmación); mientras lo negativo represente su propio poder o su propia cualidad, permanece en el pantano, es él mismo pantano (fuerzas reactivas). Sólo bajo el imperio de la afirmación lo negativo puede alzarse hasta el grado supremo, al mismo tiempo que se vence a sí mismo: subsiste, no ya como poder y cualidad, sino como manera de ser de quien es poderoso. Entonces, y sólo entonces, lo negativo es la agresividad, la negación se hace activa, la destrucción alegre[16].

Vemos a donde quiere ir a parar Nietzsche y a quien se opone. Se opone a cualquier forma de pensamiento que se mueva en el elemento de lo negativo, que se sirva de la negación como de un motor, de un poder y de una cualidad. Como algunos tienen la borrachera triste, un pensamiento así tiene la destrucción triste, lo trágico triste: es y sigue siendo pensamiento del resentimiento. Un pensamiento así, *requiere dos negaciones para hacer una afirmación,* es decir una apariencia de afirmación, un fantas-

14. *Z,* Prólogo, 6, 7 y 8 (primer encuentro con el bufón que dice a Zarathustra: «Has hablado como un bufón»). «El niño del espejo» (Zarathustra sueña que, al mirarse en un espejo, ve la cara de un bufón. «En verdad, comprendo demasiado bien el sentido y la advertencia de este sueño: mi doctrina está en peligro, la cizaña quiere llamarse trigo. Mis enemigos se han hecho poderosos y han desfigurado la imagen de mi doctrina»). III, «Sobre la visión y el enigma» (segundo encuentro con el enano-bufón, cerca del pórtico del eterno retorno). III, «Al pasar» (tercer encuentro: «La palabra del loco me engaña, incluso cuando tienes razón).

15. Z, III, «Al pasar».

16. *EH,* III, «El origen de la tragedia», «Así hablaba Zarathustra».

ma de afirmación. (Así el resentimiento tiene necesidad de sus dos premisas negativas para concluir en la susodicha positividad de su consecuencia. O bien el ideal ascético tiene necesidad del resentimiento y de la mala conciencia, como de dos premisas negativas, para concluir en la susodicha positividad de lo divino. O bien la actividad genérica del hombre tiene necesidad dos veces de lo negativo para concluir que la susodicha positividad de las re-apropiaciones). Todo es falso y triste en este pensamiento representado por el bufón de Zarathustra: la actividad no es allí más que una reacción, la afirmación un fantasma. Zarathustra lo opone a la pura afirmación: *la afirmación es necesaria y suficiente para hacer dos negaciones, dos negaciones que forman parte de los poderes de afirmar, que son las maneras de ser de la afirmación como tal.* Y, de otra forma, lo veremos más adelante, son necesarias dos afirmaciones para hacer de la negación en su conjunto una manera de afirmar. Contra el resentimiento del pensador cristiano, la agresividad del pensador dionisíaco. A la famosa positividad de lo negativo Nietzsche opone su propio descubrimiento: la negatividad de lo positivo.

11. El sentido de la afirmación

La afirmación según Nietzsche comporta dos negaciones: pero exactamente de modo contrario al de la dialéctica. No por ello deja de subsistir un problema: ¿por qué la pura afirmación debe comportar estas dos negaciones? ¿Por qué la afirmación del asno es una falsa afirmación, en la misma medida en que no sabe decir no? Volvamos a la letanía del asno tal como la canta el hombre más horrible [1]. Distinguimos dos elementos: por una parte el presentimiento de la afirmación como lo que falta a los hombres superiores («¿Qué oculta sabiduría son, pues, estas largas orejas, y que diga siempre sí y nunca no?... Tu reino está por encima del bien y del mal»). Pero por otra parte, un contrasentido, como

1. *Z,* IV, «El despertar».

los hombres superiores son capaces de hacerlo, sobre la naturaleza de la afirmación: «Lleva nuestras cargas, ha tomado la figura de servidor, tiene el corazón paciente y nunca dice no».

En esto, el asno también es un camello; cuando Zarathustra, al principio del primer libro, presentaba «el espíritu valiente» que pide las cargas más pesadas, lo hacía con los rasgos del camello [2]. La lista de las fuerzas del asno y la de las fuerzas del camello se parecen: a humildad, la aceptación del dolor y de la enfermedad, la paciencia respecto al que castiga, el gusto por la verdad aunque la verdad dé de comer cardos y bellotas, el amor por lo real aunque lo real sea un desierto. Una vez más el simbolismo de Nietzsche debe ser interpretado, recortado por otros textos [3]. El asno y el camello no sólo tienen fuerzas para llevar las más pesadas cargas, sino que tienen un lomo para estimarlo, para valorar su peso. Les parece que estas cargas tienen el peso de lo *real.* Lo real tal como es, así es como el asno experimenta su carga. Por eso Nietzsche presenta al asno y al camello como impermeables a todas las formas de seducción y de tentación: sólo son sensibles a lo que tienen sobre la espalda, a lo que llaman real. Adivinamos pues lo que significa la afirmación del Asno, el sí que no sabe decir no: *afirmar aquí no es nada más que llevar, asumir.* Consentir en lo real tal como es, asumir la realidad tal como es.

. Lo real tal como es, es una idea de asno. El asno experimenta como la positividad de lo real el peso de los fardos con el que ha sido cargado, que se ha cargado. Lo que ocurre es esto: el espíritu de pesantez es el espíritu de lo negativo, el espíritu conjugado del nihilismo y de las fuerzas reactivas; en todas las virtudes cristianas del asno, en todas las fuerzas que le sirven para llevar, el ojo con experiencia no tiene ninguna dificultad en descubrir lo reactivo; en todos los fardos que lleva, el ojo avisado ve los productos del nihilismo; pero el asno siempre capta conse-

2. *Z,* I, «Sobre las tres metamorfosis».

3. Dos textos continúan y explican los temas del fardo y del desierto: *Z,* II, «El país de la cultura», y III, «Sobre el espíritu de pesantez».

cuencias separadas de sus premisas, productos separados del principio de su producción, fuerzas separadas del espíritu que las anima. Entonces los fardos le parecen tener la positividad de lo real, de la misma manera que las fuerzas de las que está dotado le parecen poseer las cualidades positivas que corresponden a una asunción de lo real y de la vida. «Desde la cuna somos dotados de pesadas palabras y pesados valores; bien y mal, así se llama este patrimonio... ¡Y nosotros, arrastramos fielmente lo que se nos carga, sobre fuertes hombros y por encima de ásperas montañas! Y cuando transpiramos se nos dice: ¡Sí, la vida es una pesada carga!»[4]. El asno es, en primer lugar, Cristo: Cristo es el que se carga con los fardos más pesados, el que lleva los frutos de lo negativo como si contuvieran el misterio positivo por excelencia. Después, cuando el hombre ocupa el lugar de Dios, el asno se convierte en librepensador. Se apropia de todo lo que se le pone en la espalda. Ya no hace falta cargarlo, se carga él mismo. Recupera el Estado, la religión, etc., como sus propios poderes. Se ha hecho Dios: todos los viejos valores del otro mundo se le presentan ahora como fuerzas que conducen este mundo, como sus propias fuerzas. El peso del fardo se confunde con el peso de sus músculos fatigados. Al asumir lo real se asume a sí mismo, asume lo real al asumirse a sí mismo. Un gusto pavoroso por las responsabilidades, toda la moral vuelve al galope. Pero en este desenlace, lo real y su asunción continúan siendo lo que son, falsa positividad y falsa afirmación. De cara a los «hombres de este tiempo» dice Zarathustra: «Todo lo que es inquietante en el porvenir, y todo lo que nunca ha asustado a los pájaros perdidos, es en verdad más familiar y más tranquilizador que vuestra *realidad.* Porque vosotros habláis de esta manera: Estamos totalmente ligados a lo real, sin creencia ni superstición. ¡De esta manera se os cae la baba, a vosotros que ni siquiera tenéis boca! Sí, ¿cómo ibais a creer, abigarrados como sois, vosotros que sois pinturas de lo que nunca ha sido creído... Seres efímeros, ¡así os llamo, hombres de la realidad!... Sois hombres estériles... Sois puertas

4. *Z,* III, «Sobre el espíritu de pesantez».

entreabiertas ante las que esperan los enterradores. Ahí está vuestra realidad...» [5]. Los hombres de este tiempo viven aún bajo una vieja idea: es real y positivo todo lo que pesa, es real y afirmativo todo lo que acarrea. Pero esta realidad, que reúne al camello y su carga hasta el punto de confundirlos en un mismo espejismo, es únicamente el desierto, la realidad del desierto, el nihilismo. Zarathustra decía ya del camello: «En cuanto está cargado, se apresura hacia el desierto». Y del espíritu valeroso, «vigoroso y paciente»: «hasta que la vida le parezca un desierto» [6]. Lo real entendido como objeto, fin y término de la afirmación; la afirmación entendida como adhesión o consentimiento a lo real, como asunción de lo real: éste es el sentido del rebuzno. Pero esta afirmación es una afirmación de consecuencia, consecuencia de premisas eternamente negativas, un sí como respuesta, respuesta al espíritu de pesadez y a todos sus requerimientos. El asno no sabe decir no; pero en primer lugar no sabe decir no ni al nihilismo. Recoge todos los productos, los lleva al desierto y allí los bautiza: lo real tal como es. Por eso Nietzsche puede denunciar el sí del asno: el asno no se opone en absoluto al mono de Zarathustra, no desarrolla otro poder que el poder de negar, responde fielmente a este poder. No sabe decir no, responde siempre sí, pero responde siempre sí cada vez que el nihilismo emprende la conversación.

En esta crítica de la afirmación como asunción, Nietzsche no piensa simplemente ni lejanamente en concepciones estoicas. El enemigo está mucho más cerca. Nietzsche lleva la crítica contra cualquier concepción de la afirmación que haga de ésta una simple función, función del ser o de lo que es. De cualquier forma que sea concebido este ser: como verdadero o como real, como numen o como fenómeno. Y de cualquier forma que sea concebida esta función: como desarrollo, exposición, desvelo, revelación, realización, toma de conciencia o de conocimiento. *Desde Hegel la filosofía se presenta como una extraña mezcla de onto-*

5. *Z*, II, «El país de la cultura».

6. *Z*, I, «Sobre las tres metamorfosis», y III, «Sobre el espíritu de pesantez».

logia y de antropología, de metafísica y de humanismo, de teología y de ateísmo, teología de la mala conciencia y ateísmo del resentimiento. Porque mientras la afirmación sea presentada como una función del ser, el hombre aparecerá como el funcionario de la afirmación: el ser se afirma en el hombre al mismo tiempo que el hombre afirma el ser. Una vez más, en efecto, y esta vez la última, identificamos sin esfuerzo al enemigo contra el que combate Nietzsche: es el dialéctico que confunde la afirmación con la veracidad de lo verdadero, o con la positividad de lo real; y esta veracidad, esta positividad, son fabricadas en primer lugar por la dialéctiva con los productos de lo negativo. El ser de la lógica hegeliana es el ser únicamente pensado, puro y vacío, que se afirma al pasar a su propio contrario. Pero este ser nunca fue distinto de este contrario, jamás tuvo que pasar a lo que no era ya. El ser hegeliano es la nada pura y simple; y el devenir que este ser forma con la nada, es decir con sí mismo, es un devenir perfectamente nihilista; y la afirmación pasa aquí por la negación porque es únicamente la afirmación de lo negativo y de sus productos. Feuerbach llevó muy lejos la refutación del ser hegeliano. Sustituye una verdad sólo pensada por la verdad de lo sensible. Sustituye el ser abstracto por el ser sensible, determinado, real, «lo real en su realidad», «lo real en tanto que real». Quería que el ser real fuera el objeto del ser real: la realidad total del ser como objeto del ser real y total del hombre. Quería el pensamiento afirmativo, y entendía la afirmación como la posición de lo que es[7]. Pero este real tal como es, en Feuerbach, conserva todos los atributos del nihilismo como el predicado de lo divino; el ser real del hombre conserva todas las propiedades reactivas como la fuerza y el gusto de asumir este divino. En «los hombres de este tiempo», en «los hombres de la realidad», Nietzsche denuncia a la dialéctica y al dialéctico: pintura de lo que nunca ha sido creído.

Nietzsche quiere decir tres cosas: 1.° El ser, lo verdadero, lo

7. Feuerbach, *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel,* y *Principios de la Filosofía del porvenir.*

real, son avatares del nihilismo. Formas de mutilar la vida, de negarla, de hacerla reactiva sometiéndola a la acción de lo negativo, *cargándola con los fardos más pesados.* Nietzsche no cree ni en la autosuficiencia de lo real ni en la de lo verdadero: las considera como manifestaciones de una voluntad, voluntad de depreciar la vida, voluntad de oponer la vida a la vida; *2°* La afirmación concebida como asunción, como afirmación de lo que es, como veracidad de lo verdadero o positividad de lo real, es una falsa afirmación. Es el sí del asno. El asno no sabe decir no, pero porque dice sí a todo lo que es no. El asno o el camello son lo contrario del león; en el león, lo negativo se convertía en poder de afirmar, pero en aquéllos la afirmación permanece al servicio de lo negativo, simple poder de negar; 3.° Esta falsa concepción de la afirmación sigue siendo una forma de *conservar* al hombre. Mientras el ser sea una carga, el hombre reactivo está allí para acarrear. ¿Dónde se afirmará mejor el ser que en el desierto? Y, ¿dónde el hombre se conservará mejor? «El último hombre es el que vive más». Bajo el sol del ser, pierde hasta las ganas de morir, hundiéndose en el desierto para allí soñar interminablemente en una extinción pasiva [8]. Toda la filosofía de Nietzsche se opone a los postulados del ser, del hombre y de la asunción. «El ser: no tenemos de él otra representación que el hecho de vivir. ¿Cómo podría ser lo que está muerto?» [9]. El mundo no es ni verdadero ni real, sino viviente. Y el mundo vivo es voluntad de poder, *voluntad de lo falso* que se efectúa bajo diversos poderes. Efectuar la voluntad de lo falso bajo un poder cualquiera, la voluntad de poder bajo una cualidad cualquiera, es siempre valorar. Vivir es valorar. No hay verdad del mundo pensa-

8. Heidegger da una interpretación de la filosofía nietzscheana más próxima a su propio pensamiento que al de Nietzsche. En la doctrina del eterno retorno y del superhombre, Heidegger ve la determinación «de la relación del Ser al ser del hombre como relación de este ser al Ser» (cf. ¿A qué se llama pensar?, pág. 81). Esta interpretación descuida toda la parte crítica de la obra de Nietzsche. Descuida todo aquello contra lo que Nietzsche luchó. Nietzsche se opone a cualquier concepción de la afirmación que halle su fundamento en el Ser, y su determinación en el ser del hombre.

9. VP, II, 8.

do, ni realidad del mundo sensible, todo es valoración, incluso, y sobre todo, lo sensible y lo real. «La voluntad de parecer, de hacer ilusión, de engañar, la voluntad de devenir y de cambiar (o ilusión objetiva) es considerada en este libro como más profunda, más metafísica que la voluntad de ver lo verdadero, la realidad, el ser, siendo solamente esta última una forma de la tendencia a la ilusión». El ser, lo verdadero, lo real, sólo valen en sí mismos como valoraciones, es decir como mentiras [10]. Pero, por esta razón, los medios de realizar la voluntad bajo uno de sus poderes, han servido hasta este momento al poder o cualidad de lo negativo. El ser, lo verdadero, lo real, son como lo divino en el que la vida se opone a la vida. Lo que entonces reina es la negación en tanto que cualidad de la voluntad de poder que, oponiendo la vida a la vida, la niega en su conjunto y la hace triunfar como reactiva en particular. Contrariamente, un poder bajo el que el querer es adecuado a toda la vida, un poder más elevado de lo falso, una cualidad bajo la que se afirma toda la vida, y su particularidad se convierte en activa: ésta es la otra cualidad de la voluntad de poder. Afirmar sigue siendo valorar, pero valorar desde el punto de vista de una voluntad que goza de su propia diferencia en la vida, en lugar de sufrir los dolores de la oposición que ella misma inspira a la vida. *Afirmar no es tomar como carga, asumir lo que es, sino liberar, descargar lo que vive.* Afirmar es aligerar; no cargar la vida con el peso de los valores superiores, sino *crear* valores nuevos que sean los de la vida, que hagan de la vida la ligera y la activa. Hablando con propiedad, sólo hay creación en la medida en que, lejos de separar la vida de lo que puede, utilizamos el excedente para inventar nuevas formas de vida. «Y lo que habéis llamado mundo, tenéis que empezar por crearlo: vuestra razón, vuestra imaginación, vuestra voluntad, vuestro amor, deben convertirse en este mundo» [11]. Pero esta tarea no halla su realización en el hombre. Por muy lejos que pueda ir, el hombre eleva la negación hasta un poder de afir-

10. *VP,* IV, 8. El libro al que Nietzsche hace alusión es el *Origen de la tragedia.*

11. *Z,* II, «Sobre las islas bienaventuradas».

mar. *Pero afirmar en todo su poder, afirmar a la propia afirmación, es lo que supera las fuerzas del hombre.* «Crear nuevos valores, ni el león puede todavía: pero hacerse libre para nuevas creaciones, ahí sí que puede el poder del león» [12]. El sentido de la afirmación sólo puede desprenderse si se tienen en cuenta estos tres puntos fundamentales en la filosofía de Nietzsche: no lo verdadero ni lo real, sino la valoración; no la afirmación como asunción sino como creación; no el hombre sino el superhombre como nueva forma de vida. Si Nietzsche concede tanta importancia al arte, es precisamente porque el arte realiza todo este programa: el poder más alto de lo falso, la afirmación dionisíaca o el genio de lo sobrehumano [13].

La tesis de Nietzsche se resume así: el sí que no sabe decir no (sí del asno) es una caricatura de la afirmación. Precisamente porque dice sí a todo lo que es no, porque soporta el nihilismo, permanece al servicio del poder de negar como del demonio del que lleva todos los fardos. El sí dionisíaco, al contrario, es el que sabe decir no: es la pura afirmación, ha vencido al nihilismo y destituido a la negación de cualquier poder autónomo, pero esto porque ha puesto lo negativo al servicio de los poderes de afirmar. Afirmar es creer, no llevar, soportar, asumir. Ridicula imagen del pensamiento, que se forma en la cabeza del asno: «Pensar y *tomar una cosa en serio, asumir su peso,* para ellos es lo mismo, no tienen otra *experiencia*» [14].

12. La doble afirmación: Ariana

¿Qué es la afirmación en todo su poder? Nietzsche no suprime el concepto de ser. Propone una nueva concepción del ser. La afirmación es ser. El ser no es el objeto de la afirmación, y tampoco un elemento que se ofrecería, se daría como carga a la afirmación. La afirmación no es el poder del ser, al contrario. La pro-

12. *Z,* I, «Sobre las tres metamorfosis».
13. *VP,* IV, 8.
14. *BM,* 213.

pia afirmación es el ser, el ser es únicamente la afirmación en todo su poder. No nos sorprenderá, pues, no hallar en Nietzsche ni análisis del ser por él mismo, ni análisis de la nada por sí misma; evitaremos creer que Nietzsche, a este respecto, no haya dado rienda suelta a su último pensamiento. *El ser y la nada son únicamente la expresión abstracta de la afirmación y de la negación como cualidades (qualia) de la voluntad de poder*[1]. Pero la pregunta es: ¿en qué sentido la afirmación es ella misma el ser?

La afirmación sólo tiene por objeto a sí misma. Pero precisamente es el ser en tanto que es en sí misma su propio objeto. La afirmación como objeto de la afirmación: éste es el ser. En sí misma y como primera afirmación, es devenir. Pero es el ser en tanto que es objeto de otra afirmación que eleva el devenir al ser o que extrae el ser del devenir. Por eso la afirmación en todo su poder es doble: se afirma la afirmación. La primera afirmación (el devenir) es el ser, pero lo es sólo como objeto de la segunda afirmación. Las dos afirmaciones constituyen el poder de afirmar en su conjunto. Que este poder sea realmente doble, lo expresa Nietzsche en textos de elevado alcance simbólico: 1.º *Los dos animales de Zarathustra, el águila y la serpiente.* Interpretados desde el punto de vista del eterno retorno el águila es como el gran año, el período cósmico, y la serpiente, como el destino individual inserido en este gran período. Pero esta interpretación exacta no es por ello menos insuficiente, porque supone el eterno retorno y no dice nada sobre los elementos preconstituyentes de los que deriva. El águila vuela en amplios círculos, con una serpiente enrollada en torno a su cuello «no como una presa, sino como un amigo»[2]: descubriremos la necesidad, para la afirmación más orgullosa, de ser acompañada, duplicada, de una segunda afirmación que la tome por objeto; *2° La divina pareja, Dionysos-Ariana.*

1. Hallar en la afirmación y en la negación las raíces del ser y de la nada no es ninguna novedad; esta tesis se inscribe en una larga tradición filosófica. Pero Nietzsche renueva y conmociona esta tradición con su concepción de la afirmación y de la negación, con su teoría de su relación y de su transformación.

2. *Z,* Prólogo, 10.

«¿Quién, pues, salvo yo mismo, sabe quién es Ariana?»[3]. Y sin duda el misterio de Ariana tiene una pluralidad de sentidos. Ariana ama a Teseo. Teseo es una representación del hombre superior: es el hombre sublime y heroico, el que asume las cargas y el que vence a los monstruos. Pero le falta precisamente la virtud del toro, es decir, el sentido de la tierra cuando está uncido, y también la capacidad de desuncir, de recha2ar las cargas *. Mientras la mujer ama al hombre, mientras es madre, hermana, esposa del hombre, aunque sea el hombre superior, es únicamente la imagen femenina del hombre: el poder femenino permanece encadenado en la mujer[5]. Madres terribles, hermanas y esposas terribles, la femineidad representa aquí el espíritu de venganza y el resentimiento que animan al propio hombre. Pero Ariana abandonada por Teseo, siente llegar una transmutación que le pertenece: el poder femenino liberado, convertido en benefactor y afirmativo, el Anima. «¡Que el reflejo de una estrella luzca en vuestro amor! Que vuestra esperanza diga: ¡Ojalá pueda dar al mundo al superhombre!»[6]. Más aún, en relación a Dionysos, Ariana-Ánima es como una segunda afirmación. La afirmación dionisíaca requiere una segunda afirmación que la toma por objeto. El devenir dionisíaco es el ser, la eternidad, pero en tanto que la afirmación correspondiente es también afirmada: *«Eterna afirmación del ser, eternamente soy tu afirmación»*[7].El eterno retorno «acerca al máximo» el devenir y el ser, afirma lo uno del otro[8]; aún hace falta una segunda afirmación para operar este acercamiento. Por eso el eterno retorno es un anillo nupcial[9]. Por eso el universo dionisíaco, el ciclo eterno, es un anillo nupcial, un espejo de bodas que espera al alma (Anima) capaz de mirarse en él, pero también de reflejarlo

3. *EH,* III, «Así hablaba Zarathustra», 8.
4. *Z,* II, «Sobre los hombres sublimes». «Permanecer con los músculos inactivos y la voluntad de desuncir: esto es lo más difícil para vosotros, hombres sublimes».
5. *Z,* III, «Sobre la virtud que empequeñece».
6. *Z, I,* «Mujeres jóvenes y viejas».
7. *DD,* «Gloria y eternidad».
8. *VP,* II, 170.
9. Z, III, «Los siete sellos».

al mirarse [10]. Por eso Dionysos desea una novia: «¿Es a mí, a mí a quien quieres? ¿A mí, toda entera?»...[11] (Observaremos una vez más que, según el punto donde nos coloquemos, las bodas cambian de sentido o de parejas. Ya que, según el eterno retorno constituido, el propio Zarathustra aparece como el novio, y la eternidad como una mujer amada. Pero según lo que constituye el eterno retorno, Dionysos es la primera afirmación, el devenir y el ser, pero precisamente el devenir que sólo es ser como objeto de una segunda afirmación: Ariana es esta segunda afirmación, Ariana es la novia, el poder femenino amante).

3.° *El laberinto o las orejas.* El laberinto es una imagen frecuente en Nietzsche. En primer lugar designa el inconsciente, el ello; sólo el Ánima es capaz de reconciliarnos con el inconsciente, de proporcionarnos un *hilo* conductor para su exploración. En segundo lugar el laberinto designa al eterno retorno: circular, no es el camino perdido, sino el camino que nos lleva al mismo pundando más, desde el punto de vista de lo que constituye el eterno retorno, el laberinto es el devenir, la afirmación del devenir. Ahora bien, el ser sale del devenir, se afirma en el mismo devenir, siempre que la afirmación del devenir sea el objeto de otra afirmación (el hilo de Ariana). Mientras Ariana frecuentó a Teseo, el laberinto estaba tomado al revés, se abría sobre los valores superiores, el hilo era el hilo de lo negativo y del resentimiento, el hilo moral [12]. Pero Dionysos confía a Ariana su secreto: el verdadero laberinto es el propio Dionysos, el verdadero hilo es el hilo de la afirmación. «Yo soy tu laberinto» [13]. Dionysos es el laberinto

10. *VP,* II, 51: otro desarrollo de la imagen del noviazgo y del anillo nupcial.

11. *DD,* «Lamento de Ariana».

12. *VP,* III, 408: «Somos particularmente curiosos en explorar el laberinto, no nos esforzamos en entablar conversación con el señor Minotauro, del que se explican cosas tan terribles; ¿qué nos importa vuestro camino que *sube,* vuestro hilo que nos lleva *fuera,* que lleva a la felicidad y a la virtud, que lleva hacia vosotros?... lo dudo mucho... ¿Podéis salvarnos con ayuda de ese hilo? Y nosotros, os lo rogamos encarecidamente, ¡colgaos de ese hilo!».

13. *DD,* «Lamento de Ariana»: «¡Sé prudente Ariana! Tienes orejas

y el toro, el devenir y el ser, pero el devenir que sólo es ser a condición de que su propia afirmación sea afirmada. Dionysos no sólo pide a Ariana oír, sino afirmar la afirmación: «Tienes orejas pequeñitas, tienes mis orejas; pon en ellas una palabra avisada». La oreja es laberíntica, la oreja es el laberinto del devenir o el dédalo de la afirmación. El laberinto es lo que nos conduce al ser, no hay más ser que el del devenir, no hay más ser que el del propio laberinto. Pero Ariana tiene las orejas de Dionysos: la afirmación debe ser afirmada para que sea precisamente la afirmación del ser. Ariana pone una *palabra avisada* en las orejas de Dionysos. Es decir: al haber escuchado la afirmación dionisíaca, hace de ella el objeto de una segunda afirmación escuchada por Dionysos.

Si consideramos la afirmación y la negación como cualidades de la voluntad de poder, vemos que no poseen una relación unívoca. La negación *se opone* a la afirmación, pero la afirmación *difiere* de la negación. No podemos pensar la afirmación como «oponiéndose» por su cuenta a la negación: sería incluir en ella lo negativo. La oposición no es sólo la relación de la afirmación con la negación, sino la esencia de lo negativo como tal. Y la diferencia es la esencia de lo afirmativo como tal. La afirmación es placer y juego de su propia diferencia, como la negación es dolor y trabajo de la oposición que le es propia. Pero, ¿cuál es el juego de la diferencia en la afirmación? La afirmación viene planteada en primer lugar como lo múltiple, el devenir y el azar. Ya que lo múltiple es la diferencia entre lo uno y lo otro, el devenir es la diferencia con uno mismo, el azar es la diferencia «entre todos» o distributiva. Como la afirmación se desdobla, la diferencia se refleja en la afirmación de la afirmación: momento de la reflexión en el que una segunda afirmación toma por objeto a la primera. Pero de este modo la afirmación se duplica: como objeto de la segunda afirmación, es la propia afirmación afirmada, la afirmación duplicada, la diferencia elevada a su más alta potencia. El devenir es el ser, lo múltiple es lo uno, el azar es la necesidad. La

pequeñitas, tienes mis orejas: ¡Pon en ellas una palabra avisada! ¿No hay que odiarse antes si queremos amarnos?... Yo soy tu laberinto...».

afirmación del devenir es la afirmación del ser, etc., pero siempre que sea el objeto de la segunda afirmación el que la lleve a este nuevo poder. El ser se dice del devenir, lo uno de lo múltiple, la necesidad del azar, pero siempre que el devenir, lo múltiple y el azar se reflejen en la segunda afirmación que les toma por objeto. Así pues, la característica de la afirmación es volver, o de la diferencia reproducirse. Volver es el ser del devenir, lo uno de lo múltiple, la necesidad del azar: el ser de la diferencia en tanto que tal, o el eterno retorno. Si consideramos la afirmación en su conjunto. no debemos confundir, salvo por comodidad de expresión, la existencia de dos poderes de afirmar con la existencia de dos afirmaciones distintas. El devenir y el ser son una misma afirmación, que pasa únicamente de un poder a otro en tanto que es objeto de una segunda afirmación. La primera afirmación es Dionysos, el devenir. La segunda afirmación es Ariana, el espejo, la novia, la reflexión. Pero el segundo poder de la primera afirmación es el eterno retorno o el ser del devenir. La voluntad de poder como elemento diferencial es quien produce y desarrolla la diferencia en la afirmación, quien refleja la diferencia en la afirmación de la afirmación, quien la hace retornar a la propia afirmación afirmada. Dionysos desarrolla, refleja, eleva hasta la más alta potencia: éstos son los aspectos del querer dionisíaco que sirve de principio al eterno retorno.

13. Dionysos y Zarathustra

La lección del eterno retorno es que no hay retorno de lo negativo. El eterno retorno significa que el ser es selección. Sólo retorna lo que afirma, o lo que es afirmado. El eterno retorno es la reproducción del devenir, pero la reproducción del devenir también es la producción de un devenir activo: el superhombre, hijo de Dionysos y de Ariana. En el eterno retorno, el ser se dice del devenir, pero el ser del devenir se dice únicamente del devenir-activo. La enseñanza especulativa de Nietzsche es la siguiente: el devenir, lo múltiple, el azar, no contienen ninguna negación: la

diferencia es la pura afirmación; retornar es el ser de la diferencia excluyendo todo lo negativo. Y quizás esta enseñanza aparecería oscura sin la claridad práctica en la que se baña. Nietzsche denuncia todas las mixtificaciones que desfiguran a la filosofía: el aparato de la mala conciencia, los falsos prestigios de lo negativo que hacen de lo múltiple, del devenir, del azar, de la misma diferencia, otras tantas infelicidades de la conciencia, y de las infelicidades de la conciencia otros tantos momentos de formación, de reflexión o de desarrollo. Que la diferencia es feliz; que lo múltiple, el devenir, el azar, son suficientes y objetos de alegría en sí mismos; que sólo la alegría retorna: ésta es la enseñanza práctica de Nietzsche. Lo múltiple, el devenir, el azar, son la alegría propiamente filosófica donde lo uno goza de sí mismo, y también el ser y la necesidad. Nunca desde Lucrecio (exceptuado Spinoza) se había llevado tan lejos la empresa crítica que caracteriza a la la filosofía. Lucrecio, al denunciar la turbación del alma y a aquellos que tienen necesidad de esta turbación para asentar su poder — Spinoza al denunciar la tristeza, todas las causas de la tristeza, a todos aquellos que fundan su poder en el seno de esta tristeza — Nietzsche al denunciar el resentimiento, la mala conciencia, el poder de lo negativo que les sirve de principio: «inactualidad» de una filosofía que tiene por objeto liberar. No hay conciencia infeliz que al mismo tiempo no sea la servidumbre del hombre, una trampa para el querer, la ocasión de todas las bajezas para el pensamiento. El reino de lo negativo es el reino de las bestias poderosas, Iglesias y Estados, que nos encadenan a sus propios fines. El asesino de Dios tenía un crimen triste porque motivaba su crimen tristemente: quería ocupar el lugar de Dios, mataba para «robar», permanecía en lo negativo asumiendo lo divino. Se requiere tiempo para que la muerte de Dios halle finalmente su esencia y se convierta en un acontecimiento alegre. El tiempo de expulsar lo negativo, de exorcisar lo reactivo, el tiempo de un devenir-activo. Y este tiempo es precisamente el ciclo del eterno retorno.

Lo negativo expira a las puertas del ser. La oposición interrumpe su trabajo, la diferencia inicia sus juegos. Pero, ¿dónde

está el ser, que no es otro mundo, y cómo se lleva a cabo la selección? Nietzsche denomina transmutación al punto en que lo negativo se transforma. Éste pierde su poder y su cualidad. La negación deja de ser un poder autónomo, es decir una cualidad de la voluntad de poder. La transmutación remite lo negativo a la afirmación en la voluntad de poder, y hace de él una simple manera de ser de los poderes de afirmar. No más trabajo de la oposición ni dolor de lo negativo, sino juego guerrero de la diferencia, afirmación y alegría de la destrucción. El no destituido de su poder, pasado a la cualidad contraria, convertido en afirmativo y creador. Y lo que define esencialmente a Zarathustra es esta transmutación de valores. Si Zarathustra pasa por lo negativo como lo testimonian sus hastíos y sus tentaciones, no es para utilizarlo como un motor, ni para asumir su carga o su producto, sino para alcanzar el punto en el que se cambia el motor, se supera el producto, se vence o se transmuta todo lo negativo.

Toda la historia de Zarathustra se basa en sus relaciones con el nihilismo, es decir con el demonio. El demonio es el espíritu de lo negativo, el poder de negar que desempeña varios papeles, en apariencia opuestos. Tan pronto *se hace llevar por el hombre,* sugiriéndole que el peso del que le carga es la propia positividad. Tan pronto, al contrario, *salta por encima del hombre,* quitándole cualquier fuerza y cualquier querer [1]. La contradicción sólo es aparente: en el primer caso, el hombre es el ser reactivo que quiere apoderarse del poder, sustituir sus propias fuerzas por el poder que le domina. Pero en realidad el demonio halla aquí una ocasión de hacerse llevar, de hacerse asumir, de

1. Sobre el primer aspecto del demonio, cf. la teoría del asno y el camello. Y también *Z,* II, «Sobre la visión y el enigma», donde el demonio (el espíritu de pesantez) está sentado sobre los hombres del propio Zarathustra. Y IV, «Sobre el hombre superior»: «Si queréis llegar muy alto, no os sentéis sobre la espalda y sobre la cabeza de los demás». Sobre el segundo aspecto del demonio cf. la célebre escena del Prólogo, donde el bufón alcanza al funámbulo y le salta por encima. Esta escena se explica en III, «Sobre viejas y nuevas mesas»: «Se puede conseguir superarse por numerosos caminos y medios: en ti está el conseguirlo. Pero el bufón sólo piensa: también se puede saltar por encima del hombre».

proseguir su tarea, disfrazado bajo una falsa positividad. En el segundo caso, el hombre es el último hombre: todavía ser reactivo, ya no tiene la fuerza de apoderarse del querer; el demonio es quien retira al hombre todas sus fuerzas, quien le deja sin fuerzas y sin poder. En ambos casos, el demonio aparece como el espíritu de lo negativo que, a través de los avatares del hombre, conserva su poder y mantiene su cualidad. Significa la voluntad de la nada que se sirve del hombre como de un ser reactivo, que se hace llevar por él, pero de tal forma que no se confunde con él y «le salta por encima». Desde todos estos puntos de vista, la transmutación difiere de la voluntad de la nada, como Zarathustra de su demonio. Con Zarathustra la negación pierde su poder y su cualidad: más allá del último hombre, *el hombre que quiere perecer o ser superado* Zarathustra significa la afirmación, el espíritu de la afirmación como poder que hace de lo negativo un modo, y del hombre un ser activo que quiere ser superado (y no «saltado por encima»). El signo de Zarathustra es el signo del león: el primer libro de Zarathustra se abre con el león, el último se cierra con el león. Pero el león es precisamente el «no-sagrado», convertido en creador y en afirmativo, aquel que no sabe decir la afirmación, en el que todo lo negativo se convierte, se transmuta en poder y en cualidad. Con la transmutación, la voluntad de poder deja de estar encadenada a lo negativo como a la razón que nos la hace conocer, muestra su cara desconocida, la razón de ser desconocida que hace de lo negativo una simple manera de ser.

De igual modo Zarathustra tiene con Dionysos, y la transmutación con el eterno retorno, una relación compleja. En cierta forma, Zarathustra es causa del eterno retorno y padre del superhombre. El hombre que quiere perecer, el hombre que quiere ser superado, es el antepasado y el padre del superhombre. El destructor de todos los valores conocidos, el león del no sagrado prepara su última metamorfosis: se hace niño. Y con las manos inmersas en el vellón del león, Zarathustra siente que sus hijos están cerca o que el superhombre está por llegar. Pero, ¿en qué sentido Zarathustra es padre del superhombre, causa

del eterno retorno? En el sentido de condición. Dicho de otro modo, el eterno retorno tiene un principio incondicionado al que está sometido el propio Zarathustra. El eterno retorno depende de la transmutación desde el punto de vista del principio que le condiciona, pero la transmutación depende más profundamente del eterno retorno desde el punto de vista de su principio incondicionado. Zarathustra está sometido a Dionysos: «¿Qué soy? Espero a alguien más digno que yo; yo ni siquiera soy digno de romperme contra él»[2]. En la trinidad del Anticristo, Dionysos, Ariana y Zarathustra, Zarathustra es el novio condicional de Ariana, pero Ariana es la novia incondicionada de Dionysos. Por eso Zarathustra mantiene siempre una relación inferior en relación al eterno retorno y al superhombre. Es causa del eterno retorno pero causa que tarda en producir su efecto. Profeta que vacila en liberar su mensaje, que conoce el vértigo y la tentación de lo negativo, que debe ser envalentonado por sus animales. Padre del superhombre, pero padre cuyos productos están maduros antes de que él esté maduro para sus productos, león que carece aún de una última metamorfosis[3]. En realidad el eterno retorno y el superhombre resultan del cruzamiento de dos genealogías, de dos descendencias genéticas desiguales.

Por una parte, se refieren a Zarathustra como al principio condicionante que los «plantea» solamente de un modo hipotético. Por otra parte a Dionysos como al principio incondicionado que funda su carácter apodíctico y absoluto. De este modo, en el planteamiento de Zarathustra, existe siempre el encabalgamiento de las causas o la conexión de los instantes, la relación sintética de unos instantes con otros, lo que sirve de hipótesis al retorno del mismo instante. Pero contrariamente, desde el punto de vista de Dionysos, existe la relación sintética del instante consigo

2. Z, II, «La hora más silenciosa».

3. Z, II, «La hora más silenciosa»: «¡Oh, Zarathustra, tus frutos están maduros, pero tú todavía no estás maduro para tus frutos!». Sobre las dudas y evasiones de Zarathustra para formular el eterno retorno, cf. II, «Grandes acontecimientos», y sobre todo, «La hora más silenciosa» («Está por encima de mis fuerzas»); III, «El convaleciente».

mismo, como presente, pasado y futuro, lo que determina absolutamente su relación con los demás instantes. Retornar no es la pasión de un instante impulsado por los demás, sino la actividad del instante que determina a los demás el determinarse a sí mismo a partir de lo que afirma. La constelación de Zarathustra es la constelación del león, pero la de Dionysos es la constelación del ser: el sí del niño-juguetón, más profundo que el no sagrado del león. Zarathustra es todo él afirmativo: hasta cuando dice no, él, que sabe decir no. Pero Zarathustra no es toda la afirmación, ni lo más profundo de la afirmación.

Zarathustra refiere lo negativo a la afirmación en la voluntad de poder. Pero falta todavía que la voluntad de poder sea referida a la afirmación como a su razón de ser, y la afirmación a la voluntad de poder como al elemento que produce, refleja y desarrolla su propia razón: en esto consiste la labor de Dionysos. Todo lo que es afirmación halla en Zarathustra su condición, pero en Dionysos su principio incondicionado. Zarathustra determina el eterno retorno; más aún, determina el eterno retorno a producir su efecto, el superhombre. Pero esta determinación se identifica con la serie de las condiciones que hallan su último término en el león, en el hombre que quiere ser superado, en el destructor de todos los valores conocidos. La determinación de Dionysos es de otra naturaleza, idéntica a su principio absoluto sin el que las propias condiciones seguirían siendo impotentes. Y precisamente, el supremo disfraz de Dionysos es someter sus productos a condiciones que le están sometidas, y que dichos productos superan. El león es el que se hace niño, la destrucción de los valores conocidos es la que hace posible una creación de nuevos valores; pero la creación de valores, el sí del niño-juguetón, no se formarían bajo estas condiciones si al mismo tiempo no estuvieran sometidos a la jurisdicción de una genealogía más profunda. Así pues, no será motivo de asombro el que todo concepto nietzscheano se halle en el cruzamiento de dos descendencias genéticas desiguales. No sólo el eterno retorno y el superhombre, sino también la risa, el juego, la danza. Referidos a Zarathustra, la risa, el juego, la danza, son los poderes afirmativos de la trans-

mutación: la danza transmuta lo pesado en ligero, la risa los sufrimientos en alegría, el juego de lanzar (los dados) lo bajo en alto. Pero referidos a Dionysos, la risa, la danza, el juego, son los poderes afirmativos de reflexión y de desarrollo. La danza afirma el devenir y el ser del devenir; la risa, las carcajadas, afirman lo múltiple y lo uno de lo múltiple; el juego afirma el azar y la necesidad del azar.

CONCLUSIÓN

La filosofía moderna presenta amalgamas que testimonian su vigor y su vivacidad, pero que al mismo tiempo comportan peligros para el espíritu. Extraña mezcla de ontología y de antropología, de ateísmo y de teología. En proporciones variables, un poco de espiritualismo cristiano, un poco de dialéctica hegeliana, un poco de fenomenología como escolástica moderna, un poco de fulguración nietzscheana, forman extrañas combinaciones. Vemos a Marx y a los presocráticos, a Hegel y a Nietzsche, darse la mano en un corro que celebra la superación de la metafísica e incluso la muerte de la filosofía propiamente dicha. Y es cierto que Nietzsche se proponía concretamente «superar» la metafísica. Pero también Jarry, en lo que él llamaba la «patafísica» invocando la etimología. En este libro hemos intentado romper peligrosas alianzas. Hemos imaginado a Nietzsche retirando su apuesta de un juego que no es el suyo. Nietzsche decía a propósito de los filósofos y de la filosofía de su tiempo: pintura de lo que nunca ha sido creído. Quizás también lo diría de la filosofía actual, en la que nietzscheanismo, hegelianismo y husserlianismo son los pedazos del abigarrado pensamiento nuevo.

No hay compromiso posible entre Hegel y Nietzsche. La filosofía de Nietzsche tiene un gran alcance polémico; forma una antidialéctica absoluta, se propone denunciar todas las mixtificacio-

nes que hallan en la dialéctica su último refugio. Lo que Schopenhauer había soñado, pero no realizado, por estar prendido en la red del kantismo y del pesimismo, Nietzsche lo hace suyo, al precio de su ruptura con Schopenhauer. Levantar una nueva imagen del pensamiento, liberar al pensamiento de los fardos que lo aplastan. Tres ideas definen a la dialéctica: la idea de un poder de lo negativo como principio teórico que se manifiesta en la oposición y en la contradicción; la idea de un valor del sufrimiento y de la tristeza, la valorización de las «pasiones tristes», como principio práctico que se manifiesta en la escisión, en el desgarramiento; la idea de la positividad como principio teórico y práctico de la propia negación. No es una exageración decir que toda la filosofía de Nietzsche, en su sentido polémico, es la denuncia de estas tres ideas.

Si la dialéctica halla su elemento especulativo en la oposición y la contradicción, en primer lugar es porque refleja una falsa imagen de la diferencia. Como el ojo de buey, refleja una imagen invertida de la diferencia. La dialéctica hegeliana consiste en la reflexión sobre la diferencia, pero invierte la imagen. Sustituye la afirmación de la diferencia como tal por la negación de lo que difiere; la afirmación de sí mismo, por la negación del otro; la afirmación de la afirmación, por la famosa negación de la negación. Pero esta inversión no tendría sentido, si no estuviera prácticamente animada por fuerzas que tienen interés en hacerlo. La dialéctica expresa todas las combinaciones de las fuerzas reactivas y del nihilismo, la historia o la evolución de sus relaciones. Al ocupar la oposición el lugar de la diferencia, se produce el triunfo de las fuerzas reactivas que hallan en la voluntad de la nada el principio que les corresponde. El resentimiento requiere premisas negativas, dos negaciones, para producir un fantasma de afirmación; el ideal ascético necesita del propio resentimiento y de la mala conciencia, como el prestidigitador de las cartas trucadas. Pasiones tristes en todas partes; la conciencia infeliz es el sujeto de toda la dialéctica. La dialéctica es en primer lugar el pensamiento del hombre teórico, en reacción contra la vida, que pretende juzgar la vida, limitarla, medirla. En segundo lugar es el pensamien-

to del sacerdote, que somete la vida al trabajo de lo negativo; necesita a la negación para asentar su poder, representa la extraña voluntad que conduce a las fuerzas negativas al triunfo. En este sentido, la dialéctica es la ideología propiamente cristiana. Finalmente, es el pensamiento del esclavo, expresando la vida reactiva en sí misma y el devenir-reactivo del universo. Incluso el ateísmo que nos propone es un ateísmo clerical; hasta la imagen del señor es una figura de esclavo. No es extraño que la dialéctica sólo produzca un fantasma de afirmación. Oposición superada o contradicción resuelta, la imagen de la positividad se halla radicalmente falseada. La positividad dialéctica, lo real en la dialéctica, es el sí del asno. El asno cree afirmar porque asume, pero asume únicamente los productos de lo negativo. Al demonio, mono de Zarathustra, le bastaba saltar sobre nuestros hombres; los que llevan están siempre tentados de creer que afirman al llevar, y que lo positivo se valora por el peso. Lo que Nietzsche llama «el hombre de este tiempo» es el asno bajo la piel de león.

Grandeza de Nietzsche por haber sabido aislar estas dos plantas, resentimiento y mala conciencia. Aunque no poseyera más que este aspecto, la filosofía de Nietzsche sería de la mayor importancia. Pero, en él, la polémica es solamente la agresividad que se desprende de una instancia más profunda, activa y afirmativa. La dialéctica provenía de la Crítica kantiana o de la falsa crítica. Hacer la verdadera crítica implica una filosofía que se desarrolla por sí misma y que sólo retiene lo negativo como forma de ser. Nietzsche reprochaba a los dialécticos el permanecer en una concepción abstracta de lo universal y de lo particular; eran prisioneros de los síntomas, y no alcanzaban ni las fuerzas ni la voluntad que dan a estos sentido y valor. Se movían en el marco de la pregunta: ¿Qué es lo que...?, pregunta contradictoria por excelencia. Nietzsche crea su propio método: dramático, tipológico, diferencial. Hace de la filosofía un arte, el arte de interpretar y de valorar. Para todas las cosas, plantea la pregunta: ¿Quién? El que... es Dionysos. El que... es la voluntad de poder como principio plástico y genealógico. La voluntad de poder no es la fuerza, sino el elemento diferencial que determina a la vez la relación

de las fuerzas (cantidad) y la respectiva cualidad de las fuerzas en relación. En este elemento de la diferencia es donde la afirmación se manifiesta y se desarrolla en tanto que creadora. La voluntad de poder es el principio de la afirmación múltiple, el principio donador o la virtud que da.

Que lo múltiple, el devenir, el azar, sean objeto de afirmación pura, es el sentido de la filosofía de Nietzsche. La afirmación de lo múltiple es el postulado especulativo, así como al placer de lo diverso es el postulado práctico. Si el jugador pierde es sólo porque no afirma suficientemente porque introduce lo negativo en el azar, la oposición en el devenir y en lo múltiple. El verdadero lanzamiento de dados produce necesariamente el número vencedor, que reproduce la tirada. Se afirma el azar, y la necesidad del azar; el devenir, y el ser del devenir; lo múltiple, y lo uno de lo múltiple. La afirmación se desdobla, después se duplica, elevada a su más alta potencia. La diferencia se refleja, y se repite o se reproduce. El eterno retorno es esta potencia más elevada, síntesis de la afirmación que halla su principio en la Voluntad. La ligereza de lo que afirma, contra el peso de lo negativo; los juegos de la voluntad de poder, contra la acción de la dialéctica; la afirmación de la afirmación, contra esta famosa negación de la negación.

La negación, es cierto, aparece en primer lugar como una cualidad de la voluntad de poder. Pero en el sentido de que la reacción es una cualidad de la fuerza. Profundizando más, la negación no es más que una cara de la voluntad de poder, la cara bajo la que la conocemos, en la medida en que el propio conocimiento es la expresión de fuerzas reactivas. El hombre sólo habita el lado desolado de la tierra, comprende únicamente el devenir-reactivo que lo atraviesa y lo constituye. Por eso la historia del hombre es la del nihilismo, negación y reacción. Pero la larga historia del nihilismo tiene su término: el punto final donde la negación se vuelve contra las mismas fuerzas reactivas. Este punto define la transmutación o la transvaloración; la negación pierde su propio poder, se hace activa, no es más que la manera de ser de los poderes de afirmar. Lo negativo cambia de cualidad, pasa al servicio de la afirmación; ahora sólo sirve como preliminar ofensivo o como

agresividad consecuente. La negatividad como negatividad de *lo positivo* forma parte de los descubrimientos antidialécticos de Nietzsche. Es lo mismo decir de la transmutación que sirve de condición al eterno retorno como que depende de él desde un punto de vista más profundo. Ya que la voluntad de poder sólo hace volver lo que es afirmado: ella es quien, simultáneamente, convierte lo negativo y reproduce la afirmación. Que uno sea para el otro, que uno esté en el otro, significa que el eterno retorno es el ser, pero el ser es selección. La afirmación permanece como la única cualidad de la voluntad de poder, la acción, como la única cualidad de la fuerza, el devenir-activo como identidad creadora del poder y del querer.